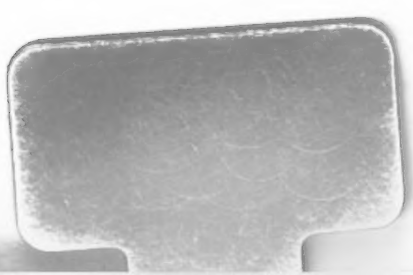
777

Soc. 14198 8.233
1850

=T



Digitized by Google

Digitized by Google

777

Soc. 14198 8.233
1850

=T

Digitized by Google

Digitized by Google

777

Soc. 14198 8.233
1850

=T

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Bukrigl,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Zweiunddreißigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

Tübingen, 1850.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Digitized by Google

Druck von H. Lauvy.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Entscheidung der Synode von Antiochia (269) in Betreff des Wortes ὁμοούσιος.

Im Verlaufe der Arianischen Streitigkeiten hatte sich zwischen die orthodoxe Parthei, die mit Strenge an den Bestimmungen des Conciliums von Nicäa festhielt und besonders auch an dem Worte „ὁμοούσιος“ als Bezeichnung des Wesens des Sohnes im Verhältniß zum Vater, und zwischen die eigentlichen Arianer, welche die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater geradezu läugneten und den Sohn für ein Geschöpf (ποίημα) des Vaters erklärten, eine mittlere Parthei, die sogenannten Semi-Arianer, gestellt, welche zwar im Wesentlichen die Entscheidungen der Nicänischen Synode annahm, den Logos nicht für erschaffen, sondern für erzeugt aus dem Wesen des Vaters erkannte, aber das Wort „ὁμοούσιος“ nicht gebrauchen wollte, sondern den Ausdruck „ὁμοιούσιος“ für richtiger hielt zur Bezeichnung dieser Lehre. Der Streit mit diesen von Seite der katholischen Lehrer war mehr ein Streit um das Wort, um den Ausdruck für die Lehre, als um die Lehre, um die Sache selbst, in der sie im Wesentlichen übereinstimmten.

Im Jahre 358 versammelten sich die Bischöfe, die dieser Semi-Arianischen Richtung zugethan waren, zu Ancyra, und kamen hier zu dem Beschlusse, an ihrer Behauptung festzuhalten: *μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί.* Zur Rechtfertigung desselben beriefen sie sich auf die Synode von Antiochia i. J. 269, wo die versammelten Bischöfe bei der Entscheidung über die Lehre des Paulus von Samosata das Wort „ὁμοούσιος" für die Bezeichnung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater nicht genehmigt, sondern als unpassend abgewiesen hätten. Und wirklich widersprechen diesem die Väter der Kirche, die Gegner der Semi-Arianer, nirgends geradezu, sondern bestätigen entweder diese Behauptung oder bekennen wenigstens, nichts Genaueres hierüber zu wissen. So verwirft Athanasius die Semi-Arianische Behauptung nicht schlechterdings, sondern sagt nur, er habe sich das Schreiben der Synode von Antiochia nicht verschaffen und dessen Inhalt daher nicht untersuchen können. Seine Worte sind [1]): „Da aber wie sie (die Semi-Arianer) sagen — denn das Schreiben habe ich selbst nicht zu Gesicht bekommen — die Bischöfe, welche über den Samosatener Gericht hielten, in ihrem Schreiben sagten, der Sohn sei nicht wesensgleich (ὁμοούσιος) dem Vater, und da sie demnach aus Pietät und Ehrfurcht gegen die, welche so sprachen, ihre Ansicht über den Ausdruck in

---

1) Athanas. De Synodis Arimin. et Seleuc. c. 43. .. Ἐπειδὴ δὲ ὡς αὐτοί (Semi-Ariani) φασι, τὴν γὰρ ἐπιστολὴν οὐκ ἔσχον ἐγώ, οἱ τὸν Σαμοσατέα κατακρίναντες ἐπίσκοποι, γράφοντες εἰρήκασι, μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, καὶ λοιπὸν αὐτοὶ διὰ τὴν πρὸς τοὺς εἰρηκότας εὐλαβείαν τε καὶ τιμὴν οὕτω περὶ τὴν λέξιν διάκεινται, καλὸν μετ' αὐτῶν μετ' εὐλαβείας καὶ περὶ τούτου διασκέψασθαι συγκρούειν μὲν γὰρ τούτους πρὸς ἐκείνους ἀπρεπές κτλ.

ſolcher Weiſe ſich bildeten, ſo iſt es ziemlich, mit liebevoller Milde gegen ſie dieſe Sache zu erörtern". Im Folgenden ſucht dann Athanaſius die Gründe auf, warum jede der beiden Synoden, die Antiocheniſche und die Nicäniſche, gerade ſo entſchied, wie ſie es wirklich gethan, und verſucht Beider Erklärungen in möglichſte Uebereinſtimmung zu bringen. Ebenſo gibt Hilarius [1]) von Poitiers zu, daß die Biſchöfe zu Antiochia das Wort „ὁμοούσιος" nicht angenommen haben. Er ſagt: „Male intelligitur homoousion; quid ad me bene intelligentem? Male homoousion Samosatenus confessus est; sed numquid melius Arii negaverunt? Octoginta episcopi olim respuerunt, sed trecenti et decem octo nuper receperunt." Im Folgenden verſucht er dann ebenfalls eine Erklärung und Entſchuldigung für das Verfahren beider Synoden in derſelben Weiſe wie Athanaſius. Beider Synoden Anſehen und Heiligkeit, ſagt er, ſei groß, beide haben einen Häretiker gerichtet, eine Häreſie abgewieſen, und nach der Beſchaffenheit dieſer habe ſich der Ausdruck ihrer Entſcheidungen geſtaltet. Beſonders beſtimmt äußert ſich Baſilius [2]) hierüber. Er ſagt, daß Mehrere den Ausdruck „ὁμοούσιος" nicht angenommen, aber einige Entſchuldigung haben durch ihre Berufung auf die Antiocheniſche Synode; denn in der That, fährt er dann fort, die, welche wegen des Paulus von Samoſata zuſammen kamen, haben dieſen Ausdruck als nicht gut bezeichnend abgewieſen; denn, ſagten ſie, das Wort „ὁμοούσιος" könne den Sinn haben von einem Weſen und von

1) Hilar. de Synod. c. 86.

2) Basil. ep. 52. . . *καὶ γὰρ τῷ ὄντι οἱ ἐπὶ Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ συνελθόντες διέβαλον τὴν λέξιν ὡς οὐκ εὔσημον· ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾷν εὔνοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς κτλ.*

Theilen deſſelben.“ Baſilius zeigt hierauf, wie man in Beziehung auf Gott und auf das Verhältniß von Vater und Sohn dem Worte dieſe Bedeutung nicht geben dürfe und könne.

Spätere Kirchenhiſtoriker haben aber dieß zu bedenklich gefunden, daß eine frühere Synode einen Ausdruck aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verwieſen haben ſollte, der ſpäter zu ſolcher Bedeutung, ſolcher Wichtigkeit gelangte. Sie ſtellten daher in Abrede, daß wirklich zu Antiochia geſchehen, was die Semi-Arianer behaupteten, und ſuchten auch mit dem, was die Väter hierüber ſagen, fertig zu werden durch Hinweiſung auf die vielen Unerklärlichkeiten, die ſich daraus ergäben.

Es müſſe, ſagen ſie, eine ſolche Verwerfung des „ὁμοούσιος“ überhaupt undenkbar erſcheinen, wenn man die Verhältniſſe jener Zeit betrachte. Ungefähr neun oder zehn Jahre vor dem Concilium von Antiochia war Dionyſius, Biſchof von Alexandria, wegen ſeiner unpaſſenden Gleichniſſe bei der Beſtreitung der Sabellianiſchen Lehre von Chriſten der Pentapolis zu Rom beim Papſt Dionyſius verklagt worden. Dieſer ſchrieb an den Alexandriner, in gleicher Weiſe wie den Sabellius ſo auch die verdammend, welche ſagten, der Sohn ſei geſchaffen (ποίημα) und nicht weſensgleich mit dem Vater (ὁμοούσιος). Dionyſius von Alexandria erwiederte: allerdings ſei der Sohn gleiches Weſens mit dem Vater, d. i. „ὁμοούσιος“, ein Wort, welches er zwar weder bei den Vätern noch in der Schrift finde, mit deſſen Gehalte aber doch ſeine gegebene Darſtellung übereinſtimme. Wie könnte man mit dieſer Erzählung vereinigen, was einige Jahre nachher zu Antiochia geſchehen ſein ſoll? Unmittelbar vor der Synode von

Antiochia ſtimmte Alles darin überein, daß der Sohn ὁμοούσιος ſei mit dem Vater, und es war ein Verbrechen dieß zu läugnen; ſollten nun die Väter von Antiochia dieß nicht gewußt, und geglaubt haben, ὁμοούσιος bezeichne eine Subſtanz, getheilt in mehrere Perſonen; und ſollte ihnen nicht bekannt geworden ſein, was zwiſchen den zwei bedeutendſten Kirchen, der Römiſchen und Alexandriniſchen, vorging, was doch allgemeines Aufſehen erregen mußte? Oder ſollten ſie gar keine Rückſicht genommen haben auf die zwei größten Patriarchen der Chriſtenheit? Im Gegentheil, ſie richten ihren Brief an alle Biſchöfe, und namentlich an Dionyſius von Rom und an Maximus, den Nachfolger des Dionyſius von Alexandria. Ein Beweis, daß ſie glaubten, Nichts gethan zu haben, was dem zuwider wäre, was in beiden Kirchen, d. i. in der allgemeinen Kirche gelehrt wurde. Es war auch unmöglich, daß dieſe angebliche Verwerfung von „ὁμοούσιος“ verborgen bleiben konnte, ihre Neuheit mußte Aufmerkſamkeit erregen, weil ſie das verwarf, was bisher als das Gediegenſte und Natürlichſte galt, die Gottheit Chriſti auszudrücken. Deßungeachtet vergingen, befremdend genug, beinahe 90 Jahre, ehe dieſes Urtheil der Antiocheniſchen Synode zur Sprache gebracht ward. So lange ſollten die Arianer gewartet haben, ehe ſie auf den Widerſpruch der frühern Antiocheniſchen Synode mit der Nicäniſchen aufmerkſam machten; denn weder zu Nicäa (325) noch zu Antiochia (341) geſchah dieß! Noch auffallender ſei aber, daß Euſebius ein ſo entſchiedener Gegner des „ὁμοούσιος“ von dieſer angeblichen Verdammung gänzlich ſchweige, während er in ſeinem Sendſchreiben bald nach der Nicäniſchen Synode bekennt, daß alte Schriftſteller dieſes Wort gebraucht hätten, und

einen Theil der Antiocheniſchen Synodalacten ſogar in ſeine Kirchengeſchichte einrückt! Auch die Aeußerungen der drei genannten Kirchenväter ſeien bei näherer Betrachtung von keinem großen Gewichte und zeugen nur davon, daß ſie von den Vorgängen auf der Synode zu Antiochia keine genauere Kenntniß hatten und daß ihr Zugeſtändniß nur ein Nachklang der Semi-Arianiſchen Behauptung ſei. Athanaſius und Hilarius wußten nichts Näheres von jener Synode und maßen nur der Ausſage der Semi-Arianer Glauben bei. Athanaſius ſage ausdrücklich, er habe ſich das Schreiben der Synode von Antiochia nicht verſchaffen und deſſen Inhalt daher nicht unterſuchen können, und man ſehe durchaus aus ſeinen Worten, daß er früher von einer Verwerfung des „ὁμοούσιος“ Nichts vernommen. Hilarius ſage ebenfalls nicht, daß er das Schreiben der Biſchöfe zu Antiochia geleſen, und es ſcheine ganz, daß er es nicht geſehen, denn er ſchreibe dem Paulus von Samoſata einen ganz andern, ja entgegengeſetzten Irrthum zu als die Väter von Antiochia an ihm verdammt haben. Während nämlich Athanaſius glaubt, Paulus von Samoſata habe das Wort „ὁμοούσιος“ in's Lächerliche gewendet, nehme im Gegentheil Hilarius an, Paulus habe ſich des „ὁμοούσιος“ in ſchlechtem Sinne bedient und behauptet, der Sohn und der Vater ſei die nämliche Perſon, welcher Irrthum aber entgegengeſetzt ſei dem des Artemon, deſſen Lehre Paulus erneuert habe, indem er der Angabe der Väter des Conciliums zufolge behauptet, Chriſtus ſei nur ein Menſch. Baſilius endlich ſage zwar ohne Beziehung auf die Synode von Ancyra, man habe zu Antiochia das Wort „ὁμοούσιος“ als unpaſſend (ὡς οὐκ εὔσημον) getadelt, aber der Grund, den er angibt, ſcheine zu verrathen,

daß auch er von diesem Tadel nichts Sicheres wußte. Denn eben das seltsame Motiv, das in dem Synodalschreiben von Ancyra für die Verwerfung des „ὁμοούσιος“ angeführt wird, schreibe er den Vätern von Antiochia zu, nämlich: das Wort enthalte die Vorstellung von einem göttlichen Urwesen, welches zwischen Vater und Sohn getheilt worden sei.

Es lasse sich überhaupt nicht recht einsehen, was die Synode von Antiochia in der Lehre des Paulus von Samosata zu jenem Schritte veranlaßt haben soll, und unwahrscheinlich sei es, daß sie das Wort „ὁμοούσιος“ blos darum verworfen, um sophistischen Folgerungen, die Paulus daraus ableitete, zu entgehen, wie Athanasius vermuthet. Gerade das Gegentheil von dem, was das Wort seinem ursprünglichen Sinne nach bedeutet, nämlich daß Vater und Sohn Eines Wesens seien, soll Paulus aus demselben gefolgert haben, daß diesem Ausdrucke gemäß drei Wesen seien, Ein ursprüngliches und zwei daraus hervorgegangene; und dieser absurden Sophistik wegen sollten die versammelten Väter einen in der Kirche schon recipirten dogmatischen Ausdruck verworfen haben! Eher könne man vermuthen, Paulus selbst habe das Wort „ὁμοούσιος“ zur Unterstützung seiner Irrlehre gebraucht, und deßhalb die Synode es verworfen. Er konnte sagen, daß der Logos „ὁμοούσιος τῷ πατρὶ“ sei, in dem Sinne einer blos unpersönlichen Vernunft Gottes ohne alle hypostatische Subsistenz. Damit würde der Grund der Verwerfung dieses Wortes zu Antiochia übereinstimmen, den Hilarius [1]) anführt. Er sagt nämlich zu den Semi-Arianern: id

1) Hilar. Pict. de Synod. c. 81.

quoque addidistis, quod Patres nostri, cum Paulus Samosatenus haereticus pronuntiatus est, etiam homoousion repudiaverint: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat.“ Allein in dem von Eusebius angeführten Theil des Antiocheniſchen Synodalberichts ſteht vielmehr die Beſchuldigung: Paulus von Samoſata erneuere den Irrthum des Artemon und behaupte, der Sohn ſtamme von der Erde und ſei nicht vom Himmel. Alles beruhe am Ende auf dem Zeugniſſe des Biſchofs, der das Schreiben im Namen der Verſammlung zu Ancyra verfaßte, und die Worte des Antiocheniſchen Concils nicht ſelbſt anführte. Das Uebrige beſtehe in bloßen Conjecturen, durch welche die drei genannten Väter die vermeintliche Verwerfung des „ὁμοούσιος“ zu erklären ſuchten; daher die Schwierigkeit ihre Aeußerungen hierüber unter einander in Uebereinſtimmung zu bringen, ein Umſtand, der doch dafür zeuge, daß ſie die Thatſache, um die es ſich handelte, nicht anders kannten, als nur durch das Zeugniß der Semi-Arianer. Das ſind die vorzüglichſten Gründe, die gegen die Wirklichkeit jener von den Semi-Arianern behaupteten Thatſache vorgebracht werden, und gewiß läßt ſich ihnen große Scheinbarkeit nicht abſprechen [1]). Die Sache läßt ſich indeß auch noch von einer andern Seite betrachten, und im Folgenden ſoll der Verſuch gemacht werden, die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der von dem Concil von Ancyra behaupteten und von den Vätern zugegebenen Thatſache darzuthun.

---

1) Prudentius Maranus, dissertation sur les Semiariens in Joan. Vogtii bibliotheca hist. haeresiologicae 1733 Hamburgi. Döllinger, Handbuch der Kirchengeſchichte Bd. 1. Abth. 1. S. 269 ff.

Vor Allem müssen wir bemerken, daß wir uns diesen Bedenklichkeiten, Vermuthungen und Unerklärlichkeiten gegenüber, ohne bestimmtes Datum, ohne deutliche Aussage irgend einer historischen Auctorität, stützen können auf die klare Behauptung der Ancyreniſchen Synode und die bestimmten Aeußerungen der Kirchenväter. Was aber jene Bedenklichkeit betrifft, daß eine frühere Synode gerade den Ausdruck aus dem kirchlichen Sprachgebrauch verwiesen haben sollte, der später zu so hoher Bedeutung gelangte, so scheint sie mir unnöthig. Auch die genannten Väter haben dieß nicht für zu bedenklich gefunden, und die Thatsache zugegeben, und sie so gut als möglich zu erklären gesucht. Das Wesentliche der kirchlichen Lehre schien ihnen dadurch nicht gefährdet, da es sich nur um den Ausdruck derselben handelte; hätten sie dieselbe gefährdet geglaubt, so würden sie entweder jene Thatsache als unmöglich um keinen Preis zugegeben haben, oder sie hätten, wenn sie gleichwohl die frühere Thatsache nicht in Abrede stellen konnten, obwohl sie dieselbe mit der spätern zu Nicäa in unversöhnlichem Widerspruch glaubten, sie hätten, sage ich, für eine verlorene Sache gekämpft. Was die Väter zugaben, können und dürfen auch wir zugeben.

Daß es schon darum undenkbar sein solle, daß das Wort „ὁμοούσιος“ von der Antiocheniſchen Synode aus dem kirchlichen Sprachgebrauche ausgeschlossen wurde, weil es schon zuvor in der Kirche gebraucht wurde in den Briefen der zwei hervorragendsten Bischöfe, ist nicht abzusehen. Gebraucht mußte es in der Kirche wohl schon irgendwie worden sein, sonst hätte es die Synode nicht aus dem kirchlichen Sprachgebrauch ausschließen können. Die Bischöfe von Rom und Alexandria mochte die Synode hierüber

ſo wenig vorher fragen, als ſie dieſelben fragte, wie ſie über die Lehre des Paulus von Samoſata entſcheiden ſollte; ſie entſchied über des Paulus Lehre, verwarf ſie und ſuchte die kirchliche Lehre nach beſter Einſicht vor Einſchwärzung dieſer häretiſchen zu bewahren, vorzüglich durch Abweiſung des Wortes „ὁμοούσιος.“ Erſt nachher ward der Bericht hierüber an die Biſchöfe und namentlich an den von Rom geſandt. Wenn man ſagt: Alles ſtimmte damals im Gebrauch des „ὁμοούσιος“ überein, ſo iſt damit zuviel behauptet. Wohl wurde dieſes Wort in biſchöflichen Schreiben gebraucht, aber in den kirchlichen Sprachgebrauch im ſtrengen Sinne war es noch keineswegs recipirt. Es wurde vor der Hand nur gebraucht, wie jeder andere für paſſend gehaltene Ausdruck zur Darſtellung der chriſtlichen Lehre. Darum konnte es auch nichts ſo Unerhörtes, allgemein Auffallendes ſein, wenn dieſer Ausdruck abgelehnt wurde, als nicht ganz paſſend, weil leicht Mißdeutungen fähig.

Auffallend iſt es nun allerdings, daß der Arianiſche Streit, in dem das „ὁμοούσιος“ eine ſo große Rolle ſpielte, ſo lange geführt ward, ehe man auf jene Thatſache zu Antiochia zu ſprechen kam, und daß weder zu Nicäa, noch zu Antiochia oder anderswo vor der Synode von Ancyra davon die Rede war. Allein ſo gut Athanaſius, der doch einer der Unterrichtetſten jener Zeit war, auch noch viele Jahre nach der Nicäniſchen Synode ſich die Acten jener Verſammlung nicht verſchaffen konnte und daher nichts Genaueres von der Sache wußte, ſo konnte dieſes auch den andern Biſchöfen geſchehen. Je länger der Streit geführt ward, deſto mehr ſah man ſich veranlaßt, auf die früheren Beſtimmungen in der Kirche zurückzugehen, die chriſtliche Vergangenheit zu durchforſchen, wie es ja bei

jedem kirchlichen Streite der Fall ist, und so kam man endlich auch auf die Vorfälle zu Antiochia. In der langen Zeit von dem Concilium zu Antiochia bis zum Ausbruch der Arianischen Streitigkeiten (mehr als 50 Jahre) war von ὁμοούσιος nicht mehr die Rede. Wenn wir den Verlauf der Verhandlungen zu Nicäa betrachten, so scheint es wohl, daß das Wort auf jene Entscheidung zu Antiochia hin außer kirchlichen Gebrauch gekommen sei. Diese Vermuthung liegt nicht ferne; denn daß es zur Zeit der Synode von Nicäa keineswegs in den Sprachgebrauch der Kirche aufgenommen war, ergibt sich doch zuverläßig daraus, daß zu Nicäa dieses Wort nicht sogleich zur Bezeichnung der katholischen Lehre gewählt, sondern erst andere Formeln versucht wurden. Erst als man sah, daß alle diese die Arianer nach ihrem Sinne zu deuten wußten, verstand man sich dazu, „ὁμοούσιος“ als das unzweideutigste, sophistischen Deutungen unzugänglichste zu wählen. Wozu nun das lange Zaudern das Wort in den kirchlichen Sprachgebrauch im strengeren Sinne aufzunehmen, wenn es ohnehin schon in demselben sich fand? Deutet nicht dieses auf einen Vorfall in Betreff des „ὁμοούσιος“ hin, wie der ist, der uns von der Synode von Antiochia berichtet wird? Daß wirklich in der früheren Zeit der Kirche von diesem Ausdrucke schon die Rede war, daß dieß zu Antiochia geschehen mußte, ist gewiß. Hier mußte von „ὁμοούσιος“ die Rede sein in irgend einer Weise, wenn die versammelten Bischöfe nicht gerade von dem schweigen wollten, um dessentwillen sie zusammengekommen waren. Es wurde bekanntlich über des Antitrinitariers Paulus von Samosata Lehre dort verhandelt und gerichtet. Wie sollte nun da nicht die Rede gewesen sein vom Wesen Gottes und von

dem Verhältniß deſſelben zu den göttlichen Perſonen, und dieſer zu einander? Das war es ja eben, was die ganze Reihe der Antitrinitarier hervorrief, daß man fürchtete, durch die Lehre von drei Perſonen auch drei Weſen und alſo drei Götter lehren zu müſſen, weil man ſich immer nur an den logiſchen Widerſpruch hielt, der darin liegt, daß Ein Gott, Ein göttliches Weſen und doch drei Perſonen (aber gleichweſentliche) ſeien! Sollte es nun da, wo über dieſes Berathung gepflogen wurde, nicht möglich oder vielmehr nothwendig geweſen ſein, daß von ὁμοούσιος von „λόγος ὁμοούσιος τῷ πατρὶ“ die Rede war? Sollte ſich die Verſammlung begnügt haben, blos von Zahlen zu reden, das Zahlenverhältniß Eins und Drei auszuſprechen, in das Tiefere der Lehre von Gott aber nicht einzugehen und vom Verhältniß der Perſonen zum Weſen zu ſchweigen? Eine Berathung über das „ὁμοούσιος“ fand alſo in früherer Zeit, und zwar zu Antiochia, wie ſich zeigt, ſchon ſtatt, und welchen Ausgang ſie nahm, läßt ſich aus dem Verlaufe der Verhandlungen zu Nicäa vermuthen. Wenn auch die daſelbſt verſammelten Väter von jenem Vorfalle nichts Beſtimmtes wußten, das einzelne Factum nicht genau kannten, ſo trugen ſie doch das kirchliche Bewußtſein in ſich, wie es ſich nach jener Synode bis zu der von Nicäa gebildet hatte, und dieſem gemäß entſchloßen ſie ſich nicht gleich anfangs ohne Bedenken zur Aufnahme des Wortes „ὁμοούσιος“ in die kirchlich-dogmatiſche Sprache, ſondern erſt als ſie ſahen, daß ſie anders die ſich einſchleichende oder verbergende Irrlehre nicht ſo gut abwehren konnten. Daß Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte und in ſeinem Schreiben an ſeine Gemeinde Nichts von dieſer Beſtimmung zu Antiochia in Betreff des „ὁμοούσιος“ ſagt,

iſt zwar auch befremdend, keineswegs aber unerklärlich. In ſeine Kirchengeſchichte iſt zwar ein Theil der Synodalacten von Antiochia eingerückt, in dem über dieſen Ausdruck nichts beſtimmt iſt, aber daraus kann man noch nicht ſchließen, daß auch in dem nicht eingerückten Theile derſelben nichts davon enthalten war! [1]) Eine beſondere Aufforderung, gerade dieſe Stelle derſelben hervorzuheben, war zur Zeit der Abfaſſung dieſer Kirchengeſchichte noch nicht da, da ſie jedenfalls vor dem Concil von Nicäa vollendet wurde, das „ὁμοούσιος“ alſo ſeine große Wichtigkeit noch nicht erlangt hatte. Was jenes Schreiben nach der Synode von Nicäa betrifft, ſo will ſich bekanntlich Euſebius in demſelben bei ſeiner Gemeinde rechtfertigen, daß er das „ὁμοούσιος“, wenn auch widerſtrebend, doch angenommen, und das Bekenntniß, in dem es enthalten, unterzeichnet habe. Er zeigt darum, daß ja dieſes Wort kein ſo unerhörtes ſei, da es doch ſchon von frühern Vätern gebraucht worden [2]). Zur Erreichung des Zweckes, den Euſebius in dieſem Schreiben verfolgt, wäre es durchaus undienlich geweſen, des Vorfalls zu Antiochia — wenn er ihm damals wirklich ſchon bekannt geweſen — zu erwähnen,

---

1) In dem Briefe an die Biſchöfe, den Euseb. (h. e. l. VII. 30) in ſeine Kirchengeſchichte einreiht, iſt überhaupt die Lehre des Paulus von Samoſata nur ganz kurz berührt, und iſt in Betreff ihrer und der Entſcheidung des Conciliums über dieſelbe auf die Acten der Synode verwieſen, die ſich aber bei Euſebius nicht finden. In dieſen mußte von „ὁμοούσιος“ die Rede ſein. Im genannten Briefe namentlich an Dionyſius von Rom und Maximus von Alexandria iſt größtentheils nur das äußere Leben und Wirken des Paulus geſchildert.

2) Euseb. Caes. in epist. apud Socrat. h. e. Lib. I. c. 8 ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινας λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφέας ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγχρησαμένους ὀνόματι.

denn dadurch hätte er ja das, was er zu seiner Entschuldigung aus frühern Vätern vorgebracht hatte, wieder paralysirt.

Es ist auch keineswegs so ganz unmöglich eine Erklärung zu finden für das Schweigen beider streitenden Partheien, der Katholiken und der strengen Arianer, über jene Entscheidung über das „ὁμοούσιος" zu Antiochia, — wenn sie wirklich im Laufe des Streites noch vor der Zusammenkunft der Semi-Arianer zu Ancyra davon sollten Kunde erhalten haben. Daß die Arianer nichts davon sagten, wenn sie es auch erfuhren, daß zu Antiochia das „ὁμοούσιος" als kirchlicher Ausdruck nicht angenommen wurde, läßt sich vielleicht daraus erklären, daß die Antiocheniſchen Synodalacten zuverläßig nicht jene Zurückweisung dieses Wortes allein enthielten, sondern zugleich eine nähere Erklärung über das Verhältniß des Sohnes zum Vater, die so beschaffen war, daß sie der Lehre der Arianer widersprach, so daß, wenn sie jenen Vorfall in Betreff des „ὁμοούσιος" zur Sprache brachten, zugleich jene nähere ihnen ungünstige Erklärung hierüber, oder die Lehre der Synode zur Sprache kam. Die Katholiken hinwiederum mochten jener Entscheidung zu Antiochia, wenn sie wirklich zur Kenntniß derselben früher kamen, keine Erwähnung thun, weil sie zwar der Sache, nicht aber dem Ausdrucke nach mit derselben übereinstimmten. Sie hielten an dem Worte „ὁμοούσιος" mit der größten Strenge fest, und dieß war natürlich nicht geeignet sie zu veranlassen, jenen Vorfall allgemein bekannt zu machen. Zum Beweisen der katholischen Lehre konnten ihnen aber die Acten jener Synode nicht viel dienen, wenn sie sich auch darauf beriefen, weil die Arianer, wenn sie in's Gedränge kamen, ihre innere Ge-

ſinnung und Lehre unter die kirchliche Sprache verbargen und ſich nur der Annahme des „ὁμοούσιος“ hartnäckig weigerten, worin ihnen gerade jene Synode zur Seite ſtand. Ganz anders dagegen verhielt es ſich mit den Semi-Arianern. Dieſe konnten zu ihrem Vortheile der Synode ſehr wohl Erwähnung thun und ſich darauf berufen, weil ſie ſowohl der Sache nach mit derſelben übereinſtimmten — alſo ihre Bekanntmachung und nähere Unterſuchung nicht zu ſcheuen brauchten —; als auch dem Worte nach ihr beiſtimmen wollten, indem ſie ſich ebenfalls weigerten das Wort „ὁμοούσιος“ zu gebrauchen. Daß die Semi-Arianer Betrug wollten, indem ſie ſich auf eine Thatſache beriefen, die keine wirkliche ſondern blos fingirte war; oder auch nur daß ſie in Uebereilung das, was ſie vom Hörenſagen vielleicht von jenem Concilium Unbeſtimmtes erfuhren, zu einer beſtimmten Thatſache umbildeten und ſich darauf beriefen als auf eine Autorität, entbehrt der Wahrſcheinlichkeit. Die Semi-Arianiſchen Biſchöfe waren, wie die Väter ſelbſt bezeugen, keine ſo unehrliche oder auch unbeſonnene, gedankenloſe Männer, daß ſich Solches von ihnen annehmen ließe. Wie hätten ſie es auch wagen ſollen, ein Factum von dieſer Wichtigkeit im Angeſichte der ganzen Kirche zu fingiren, oder auch nur leichtſinnig zu behaupten ohne hinreichende Beweiſe? Und wie hätten die Väter und die ganze Kirche ſich nicht dagegen erklärt als einer Erdichtung? Mußten die Semi-Arianer nicht jedenfalls vorausſetzen, daß man ihre Behauptung prüfen werde, und daß ihre Gegner, deren Tüchtigkeit ſie kannten, wenn ſie auch für den Augenblick das Nähere von jener Synode nicht wußten, Nichts unterlaſſen würden, ſich beſtimmte Kunde davon zu verſchaffen? Die Väter haben aber jene Angabe, wie ſchon oben gezeigt, nicht für falſch erklärt;

daß sie aber leichtgläubig, ohne Nachforschung den Semi-Arianern blos nachgesprochen, kann ich durchaus nicht zugeben. Athanasius sagt, er habe das Schreiben jener Synode nicht selbst gesehen, sich nicht verschaffen können; das deutet doch schon darauf hin, daß er nicht leichtgläubig das Behauptete nachgesprochen, sondern darüber nachgeforscht und wenigstens Nichts erfahren habe, was im Widerspruch mit dem von den Semi-Arianern Behaupteten stünde. Hilarius zweifelt durchaus nicht, daß es mit jener Angabe der Ancyrenischen Synode seine Richtigkeit habe, und sucht, wie Athanasius, sich jenes Factum aus den gegebenen Umständen zu erklären. Klar und bestimmt spricht sich aber Basilius aus in der schon oben citirten Stelle: *καὶ γὰρ τῷ ὄντι, οἱ ἐπὶ Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ συνελθόντες διέβαλον τὴν λέξιν* (ὁμοούσιος) *ὡς οὐκ εὔσημον* sagt er. Da ist doch jede Vermuthung unmöglich, als hätte auch er nichts Näheres von dem eigentlichen Vorgange zu Antiochia gewußt! Dieses „*καὶ γὰρ τῷ ὄντι*“ setzt doch voraus, daß er sich genauer um die Sache erkundigt, und dadurch zur Ueberzeugung gekommen sei, daß die Semi-Arianer keine falsche Angabe sich erlaubt haben; so daß der Gedankengang der ist: Ich forschte darüber nach und fand, daß es sich in der That so verhalte. Einen andern Sinn kann jene Bekräftigungsformel nicht haben.

Was ferner den Umstand betrifft, auf den man so viel Gewicht legt, daß die Angaben der Väter über den Grund, der die Bischöfe zu Antiochia bestimmte, das Wort „ὁμοούσιος“ aus dem dogmatischen Sprachgebrauch auszuschließen, nicht miteinander übereinstimmen und dadurch sich zeige, daß sie von der Sache nichts Bestimmtes wuß-

ten, sondern nur muthmaßten, so behaupte ich, daß die Gründe, die sie angeben, keineswegs so widersprechend sind und unvereinbar, wie man gewöhnlich annimmt. Athanasius [1]) sagt, die Bischöfe zu Antiochia hätten das Wort ὁμοούσιος deswegen vermieden, um den sophistischen Folgerungen des Paulus von Samosata zu entgehen; sie thaten es, sagt er: „weil Paulus sophistisch behauptete, wenn Christus nicht menschlichen Ursprung habe, so sei er, als Gott, gleichwesentlich mit dem Vater, und nothwendig seien dann drei Wesen, das Eine als das ursprüngliche und zwei von demselben abstammende.“ Der Folgerung also wollten sie entgehen, die Paulus zog, daß, wenn sie mehr göttliche Personen lehrten als Eine, und doch zugleich behaupteten, es sei nur Ein göttliches Wesen, die göttlichen Personen also gleichwesentlich (ὁμοούσιοι); sie dann das Eine göttliche Grundwesen in zwei theilen müßten für Vater und Sohn, damit sie gleichwesentlich und doch zwei seien. Ganz denselben Grund gibt aber auch Basilius [2]) als den an, der die Väter zu Antiochia zu ihrem Beschluß bestimmt habe: „sie sagten nämlich, das Wort „ὁμοούσιος“ biete den Sinn dar: eines Wesens und der Theile, in die dasselbe getheilt sei“. Basilius fügt bei, dieß sei wohl der Fall bei dem Metall und den daraus geprägten Münzen

---

1) Athanas. de Synod. Arim. et Seleuc. c. 45. . . τοῦ Παύλου σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος· εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπων γέγονεν ὁ χρίστος θεὸς οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ καὶ ἀναγκὴ τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης.

2) Basil. ep. 52. . . ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι (die Bischöfe zu Antiochia) τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾶν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ᾽ αὐτῆς ὥστε καταμερισθεῖσαν τὴν οὐσίαν παρέχειν τοῦ ὁμοουσίου τὴν προσηγορίαν τοῖς εἰς ἃ διῃρέθη.

nicht aber bei Gott; da gebe es kein älteres, urſprüngliches, beiden dem Vater und Sohn vorangehendes Weſen. Man ſieht, daß beide Väter, Athanaſius und Baſilius in Angabe des Grundes übereinſtimmten. Bei Athanaſius zieht Paulus von Samoſata die Folgerung den Biſchöfen gegenüber, daß bei ihrer Lehre von einer perſönlichen Verſchiedenheit von Vater und Sohn das ὁμοούσιος nothwendig den Sinn haben müſſe, einer Theilung des urſprünglichen göttlichen Weſens; bei Baſilius geben die verſammelten Väter die Möglichkeit einer ſolchen Folgerung zu, und entſchließen ſich, das Wort zu vermeiden. Wenn aber Hilarius denſelben Grund der Ablehnung dieſes Ausdrucks, der von den zwei oben genannten Vätern der Synode von Antiochia zugeſchrieben wird, ſeinerſeits als ſolchen anführt, der den Semi-Arianern als Stütze ihrer Weigerung diente, das „ὁμοούσιος“ anzunehmen, indem ſie ſagten, ſie müßten ſich deſſen weigern: „quia per verbi hujus enuntiationem substantia prior intelligeretur, quam duo partiti essent;“ ſo iſt das doch noch kein Beweis, daß die Väter nichts Beſtimmtes wußten von dem Vorfall zu Antiochia. Konnten denn die Semi-Arianer nicht denſelben Grund haben das „ὁμοούσιος“ nicht anzunehmen, wie die Biſchöfe zu Antiochia? Iſt es nicht vielmehr wahrſcheinlich, ja ganz natürlich, daß ſie denſelben Grund dafür anführten, wenn ſie ſich einmal auf jene frühere Synode beriefen? Wir ſehen alſo, daß die drei genannten Väter keineswegs von einander abweichen. Der ganze Unterſchied beſteht nur darin, daß Athanaſius als ein Räſonnement des Paulus von Samoſata angibt, was Baſilius als Reflexion und beſtimmenden Grund den verſammelten Vätern ſelbſt zuſchreibt. Daraus folgt aber

nur einfach dies, daß ſich die Väter zu Antiochia beſtimmen ließen in der Wahl ihres dogmatiſchen Ausdrucks durch jenes Räſonnement des Paulus von Samoſata. Aus Hilarius ergibt ſich ebenſo einfach, daß auch die Semi-Arianer den Biſchöfen zu Antiochia wie in Abweiſung des ὁμοούσιος, ſo auch in Betreff des dazu beſtimmenden Grundes beipflichteten.

Aber, wendet man hier ein, auf ſolche abſurde Sophiſtik konnten die Väter unmöglich Rückſicht nehmen, denn die Semi-Arianer wohl konnten dieſen Grund als Vorwand ihrer Weigerung in Betreff des ὁμοούσιος anführen; es läßt ſich aber nicht einſehen, was die Antiocheniſche Synode von 269 dazu veranlaßt haben ſollte; denn in der Lehre des Paulus von Samoſata lag Nichts, was gerade dieſe Deutung begünſtigen konnte. Gerade das Gegentheil von dem, was das Wort ſeinem urſprünglichen Sinne nach ſagt, daß Vater und Sohn Eines Weſens ſeien, ſoll Paulus aus demſelben gefolgert haben, nämlich daß drei Weſen ſeien, Ein urſprüngliches und zwei daraus hervorgegangene. Dieſer Sophiſtik wegen konnten die Väter kaum einen in der Kirche ſchon recipirten dogmatiſchen Ausdruck verwerfen. Ich meine aber, was die abſurde Sophiſtik des Paulus betrifft, ſo iſt es an ſich ſchon nicht unwahrſcheinlich, daß die Väter bei der Wahl ihres Ausdrucks darauf Rückſicht nahmen, da Paulus jedenfalls ein in jener Gegend ſehr bedeutender Mann war, ſchon als Biſchof von Antiochia, einer der erſten Kirchen des Orients, dann aber auch durch ſeine perſönlichen Eigenſchaften, ſeine geiſtige Gewandtheit und ſeinen Anhang. So wie ſich ſpäter die Biſchöfe zu Nicäa durch die Sophiſtik des Arius und ſeiner Anhänger beſtimmen ließen in der Wahl

ihrer Ausdrücke, und namentlich in der Wahl des „ὁμοούσιος“; ebenso konnte dieß auch zu Antiochia geschehen, namentlich auch in Betreff des ὁμοούσιος. Jene Folgerung aber erscheint so absurd, so unlogisch nicht, sondern viel näher liegend, wenn man die kirchliche Lehre in ihrer Vollständigkeit betrachtet. Nicht blos von Einem göttlichen Wesen, sondern auch von den göttlichen Personen war die Rede, von Vater und Sohn. Dieses nun gab dem Paulus Veranlassung zu jenem Räsonnement. Daß die zwei göttlichen Personen von einander verschieden und doch jede das gleiche, nämliche Wesen haben sollte, schien ihm unmöglich und sein Verstand zog aus der behaupteten Gleichwesentlichkeit zweier Personen die Consequenz, daß hienach das Eine gleiche Wesen unter die zwei Personen vertheilt sei, so daß zwar beide göttliche Personen gleiches Wesen, aber nicht jede das nämliche habe. Diese Folgerung mochte er aus der Lehre der Väter ziehen, daß drei göttliche Personen seien und doch nur Ein göttliches Wesen. Die Mehrheit göttlicher Personen, wollte er beweisen, sei mit der Homoousie unvereinbar, oder führe zu jenen Consequenzen. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß er behauptete, der Ausdruck ὁμοούσιος passe ganz für seine Lehre, und führe nothwendig zu derselben. Er läugnete nämlich die Persönlichkeit des Logos, und ließ ihn nur für eine unpersönliche göttliche Kraft gelten; und so konnte er freilich sagen, daß die Homoousie des Logos mit dem Vater bei ihm zu keiner Theilung des göttlichen Wesens unter zwei Personen führe. Daß Paulus wirklich das „ὁμοούσιος“ als für seine Lehre passender in Anspruch nahm, deutet auch die schon früher angeführte Stelle bei

Hilarius [1]) an, wo gesagt wird, die Väter zu Antiochia hätten das „ὁμοούσιος“ darum zurückgewiesen: quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat (Paulus Samosatenus). Daß es bei Eusebius heißt, Paulus von Samosata erneuere den Irrthum des Artemon, beweist Nichts gegen diese Auffassung seiner Lehre; denn dort ist nicht gesagt, daß nach Paulus der λόγος von der Erde stamme, sondern daß der Sohn (υἱὸς) von Unten, von der Erde sei. Der λόγος war ihm eine göttliche Kraft, also von Oben. Den Antitrinitariern war es ja überhaupt eigenthümlich, „Sohn“ und „Logos“ zu unterscheiden, eben weil ihnen der λόγος keine Person, und nicht vom Vater gezeugt war, also nicht Sohn (υἱὸς) genannt werden konnte ohne die Verbindung mit dem von der Erde stammenden, von der Jungfrau gebornen Menschen Jesus, durch die er erst Sohn wurde.

Ich glaube nun durch diese Untersuchung hinlänglich gezeigt zu haben, daß jene Bedenken, Unerklärlichkeiten und Schwierigkeiten, durch die man jene von den Semi-Arianischen Bischöfen behauptete und von den drei genannten Kirchenvätern zugegebene Thatsache in Betreff des „ὁμοούσιος“ in Abrede stellte, keineswegs so unlösbar seien, daß sie uns berechtigten, so gewichtige historische Zeugnisse zu verwerfen.

---

1) Hilar. de Syn. c. 81.

Dr. Frohschammer.

2.

Die Ketzertaufe.

Zweiter Artikel.[1])

3. Das Vorhergehende hat das Dogma von der Ketzertaufe vorgeführt und historisch gerechtfertigt. Es bleibt übrig, daß noch eine innerliche Rechtfertigung, Rechtfertigung des Dogma vor der Vernunft, gegeben werde.

Cyprian hat gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe wohl Alles vorgebracht, was sich dagegen sagen läßt. Es ist Folgendes. Erstens die Administration der Taufe ist, schon an sich, eine Verrichtung, welche vorzunehmen die Ketzer unfähig sind. Die Taufe ist ein factisches Bekenntniß des Glaubens an den dreifaltigen Gott. Aber gerade diesen Glauben besitzen die Ketzer nicht oder haben ihn doch gänzlich verderbt, bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Wie könnten sie die Taufe verrichten, welche ein Ausdruck jenes Glaubens ist! Wie könnte Marcion im Namen des dreifaltigen Gottes taufen, da er ja nicht an diesen glaubt[2])! Wohl wird eingewendet, und muß zugegeben werden, daß die Ketzer die rechte Formel anwenden, den Worten nach im Namen des dreifaltigen Gottes taufen. Allein hierauf

---

1) Siehe Jahrgang 1849, Heft 4.

2) Ep. 73, 4. 5. Ep. 74, 7.

iſt zu erwidern, ſie thun dieß nur, um zu täuſchen und Gott noch mehr zu läſtern; ein wirkliches und ernſtgemeintes Bekenntniß des dreifaltigen Gottes darf darin nicht erblickt werden [1]). Aber geſetzt auch, ſie haben in Betreff Gottes den rechten Glauben — was z. B. bei den Domeſtiken der Fall iſt —, ſie ſind dennoch unfähig, gültig zu taufen, weil ſie ſich außerhalb der Kirche befinden [2]). Dieß iſt das Weitere und Entſcheidende. Die Kirche, ſagt Cyprian, iſt ebenſo Eine, wie Chriſtus Einer iſt, und ebenſo ausſchließlich Vermittlerin des Heiles, wie es die Arche geweſen. Folglich iſt in ihr alle Wahrheit und alle Gnade, et gratia et veritas omnis [3]); und alſo auch in ihr allein die Taufe [4]), die erſte aller Gnadenerweiſungen [5]). Es gibt nur Eine Taufe, und dieſe iſt bei uns, iſt innerhalb, iſt der Kirche allein durch göttliche Erbarmung zugeſtanden [6]). Folglich gibt es außerhalb der Kirche keine Taufe, und alſo auch keine Adminiſtration der Taufe [7]). Wer die Taufe nicht beſitzt, der kann ſie nicht geben, und wo ſie nicht gegeben werden kann, da kann ſie auch nicht empfangen werden [8]). Kurz: wenn die Kirche Eine iſt, und daran iſt doch wohl nicht zu zweifeln, dann kann es außerhalb der Kirche keine Taufe

---

1) Ep. 75, 7. 10. 11. (Dieſer Brief des Firmilian darf ohne Anſtand als ein Cyprianiſcher behandelt werden, denn er iſt nur ein Echo der Cyprianiſchen Argumentationen).

2) Ep. 76, 7.

3) Ep. 71, 1.

4) Ep. 74, 11.

5) Ep. 73, 12. 24 cf. Ep. 74, 8.

6) Ep. 74, 3.

7) Ep. 70, 1.

8) Ep. 71, 1.

geben [1]). Es müßte denn nur sein, daß entweder die Taufe von der Kirche getrennt oder die Kirche selbst zertheilt werden könnte. Allein das Eine wie das Andere ist rein unmöglich [2]). Wenn daher die Gegner die Gültigkeit der Ketzertaufe mit Berufung auf die Einheit der Taufe behaupten, so weiß Cyprian gar nicht, was sie sagen wollen und muß unbegreifliche Verblendung darin erblicken [3]). — Cyprian geht noch weiter. Die Ketzer, sagt er, sind nicht nur und nicht einfach außerhalb der Kirche, sondern sie sind Feinde Christi, wirken dem christlichen Heilswerke geradezu entgegen. Wenn aber dies: wie können sie dann im Stande sein, christliche Gnade zu vermitteln! [4])

Hiemit sind wir bei dem Zweiten angelangt. Zum Zweiten nämlich sind die Ketzer unfähig, gültig zu taufen, weil sie Das nicht geben können, was durch die Taufe vermittelt wird — Sündennachlaß und Kindschaft Gottes. In der Taufe und durch dieselbe werden erstens die Sünden nachgelassen. Nun aber hat der Herr die Macht, Sünden nachzulassen, nur der Kirche, nur dem Petrus und den übrigen Aposteln gegeben, und außerhalb der Kirche gibt es keine Sünden-Nachlassung, kann weder gebunden noch gelöst werden. Folglich befinden sich außerhalb der Kirche auch nicht die Mittel zur Sünden-Nachlassung, namentlich also nicht die Taufe, und kann somit von den Häretikern nicht getauft werden [5]). Mit der

1) Ep. 71, 1.
2) Ep. 73, 25. Ep. 74, 4.
3) Ep. 71, 1. cf. Ep. 73, 21.
4) Ep. 70, 3.
5) Ep. 70 passim. Ep. 73, 7.

Sünden-Nachlassung ist verbunden zweitens die Wiedergeburt, nativitas secunda; in der Taufe ist es, daß Gott Kinder geboren werden durch Christus. Wie kann man nun aber sagen, dieß könne in der Häresie geschehen! Nicht die Häresie, sondern die Kirche ist die Braut Christi; und folglich ist es durch die Kirche allein und in derselben, daß jene (geistige) Geburt vermittelt wird [1]). Deßhalb ist unbegreiflich, wie Stephanus zu der Behauptung komme, die Häresie könne Kinder gebären, welche dann die Kirche sich aneigne und auferziehe [2]). Wie könnte es auch anders sein? Sündennachlaß und Wiedergeburt sind Werke und Gaben des heil. Geistes; aber gerade am heil. Geiste ist es, daß die Häresie nicht den mindesten Antheil hat. Wie könnte sie also die Gaben des hl. Geistes verleihen! Niemand kann geben, was er selber nicht besitzt [3]).

Damit hängt zusammen, daß anerkannter Maßen die Häretiker nicht fähig sind, das Sacrament der Firmung zu ertheilen [4]). Hier ist es, daß Cyprian seinen Gegnern mit dem Vorwurf der Inconsequenz stark zu Leibe geht. Können, sagte er, die Ketzer taufen, so müssen sie auch firmen können, und ihr irrt, wenn ihr Letzteres in Abrede stellt. Können sie aber, wie ihr der Wahrheit gemäß zugebet, das Sacrament der Firmung nicht ertheilen, dann offenbar auch das der Taufe nicht, denn es ist ein und

---

1) Ep. 74, 6.

2) l. c. Besonders dem Firmilian scheint erwähnte Meinung des Stephanus geradezu absurd und lächerlich zu sein.

3) Ep. 74, 5. Ep. 75, 8. 13. Ep. 76, 11; Ep. 75, 9. Ep. 70, 2.

4) Ep. 70, 2. Diese Stelle ist theilweise corrupt, und, wie es scheint, nicht wieder herzustellen. vgl. Migne Patrol. III, 1040—1042. Das im Text Gesagte aber liegt klar und unzweifelhaft darin.

derſelbe heil. Geiſt, den ſie hier wie dort nicht mittheilen können. Es iſt nicht möglich, daß ein Theil ihrer Functionen nichtig, ein anderer gültig ſei [1]). Wer den von Ketzern Getauften die Firmung, aber auch nur dieſe ertheilt, handelt ſo, wie wenn Rechtfertigung und Kindſchaft Gottes durch *eines* der beiden Sacramente erlangt werden könnte. Das iſt aber falſch, da geſchrieben ſteht: Wer nicht wiedergeboren iſt aus dem Waſſer und dem heil. Geiſte ꝛc. [2]). Kann alſo das eine dieſer Sacramente nur in der Kirche ertheilt werden, dann nothwendig auch das andere. Ja man muß noch weiter gehen und behaupten: Wird den Ketzern die Taufe geſtattet, dann muß ihnen alles Uebrige geſtattet, zugegeben werden, daß ſie *alle* kirchlichen Functionen vornehmen können, denn die Taufe iſt der erſte und inſofern wichtigſte Akt der Rechtfertigung, ſo daß wer *ihn* vornehmen kann, alle andern vorzunehmen fähig iſt [3]).

Dieſe Argumente unterſtützt Cyprian, wie wir ſchon im Frühern geſehen haben, mit zahlreichen Citaten der heil. Schrift. Hauptſächlich ſind es das abgegränzte Paradies, die Arche, der verſchloſſene Garten des hohen Liedes (Cant. 4, 12. 13.), worauf er ſich beruft; Chore, Dathan und Abiron (Num. 16) ſind ihm ein Beiſpiel dafür, daß Unberufene nicht ungeſtraft prieſterliche Functionen verrichten; beweiſend für ihn ſind ferner alle jene Stellen, welche Verdammung über die Verächter Gottes, Ungläubige und Abtrünnige ausſprechen; Apg. 10, 48 liefert ihm

---

1) Ep. 70, 3. 71, 1. 73, 6. 74, 5.
2) Ep. 72, 1.
3) Ep. 73, 12.

den Beweis, die Taufe könne nicht gespendet werden ohne gleichzeitige Mittheilung des h. Geistes, und Apg. 19 den noch schlagenderen, daß die Apostel eine fremde Taufe nicht als gültig anerkannt. Besonderes Gewicht wird auf Matth. 16, 19; Joh. 20, 22. 23 gelegt u. s. w.

Gegen diese Beweise hat schon der im Frühern mehrgenannte anonyme Zeitgenosse Cyprians außer der Tradition Folgendes geltend gemacht. Erstens: die von Ketzern verrichtete Taufe hat ein Analogon an der von Sündern verrichteten. Wenn Ketzer deßhalb nicht taufen, nicht Sünden nachlassen und den heil. Geist mittheilen können, weil sie mit jenen selbst behaftet sind, diesen aber nicht besitzen, so können auch Sünder innerhalb der Kirche, sündhafte Priester, Bischöfe ꝛc. nicht taufen, denn bei diesen findet ja dasselbe Statt, wie bei jenen. Spricht man aber diesen die Fähigkeit zu taufen nicht ab — und Niemand thut es —, dann darf man sie consequent auch Jenen nicht absprechen (cap. 10). Der Grund aber, zweitens, warum man die Ketzertaufe, so sie nur im Namen Jesu vollzogen ist, anerkennen muß und somit nicht wiederholen darf, liegt in der Majestät und Kraft des Namens Jesu. Dieser Name ist so kräftig, daß er Großes wirkt, auch wenn er von falschen Propheten ausgesprochen wird. Es ist also eine Beeinträchtigung der dem Namen Jesu schuldigen Ehrfurcht, wenn man die in demselben, von wem immer, vollzogene Taufe nicht gelten läßt (c. 12). Der Einwurf, drittens, löst sich leicht, welcher von dem Umstande hergenommen ist, daß die Ketzer nicht die Fähigkeit besitzen, das Sacrament der Firmung zu ertheilen. Allerdings gehört die Firmung wesentlich, als Ergänzung, zu der Taufe, die Geistestaufe zu der Wassertaufe. Allein

beide sind doch auch trennbar; es kann die Wassertaufe ohne die Geistestaufe und diese ohne jene stattfinden; im einen wie im andern Falle hat dann die andere als Ergänzung hinzuzutreten. Die heil. Schrift gibt hievon mehrere Beispiele. So hat der Centurio Cornelius zuerst die Geistestaufe, erst nachher die Wassertaufe durch Petrus empfangen. Umgekehrt haben die Samariter, der äthiopische Eunuche, ja die Apostel selbst zuerst die Wassertaufe, und erst geraume Zeit nachher die Geistestaufe erhalten. Dasselbe findet sehr häufig auch innerhalb der Kirche statt: so oft nämlich nicht der Bischof, sondern ein Anderer tauft, welcher nicht zugleich das Sacrament der Firmung ertheilen kann (c. 3 f.).

Hiemit hat der Anonymus einige der Hauptpunkte berührt, worauf es bei Beurtheilung vorliegender Frage ankommt. Indessen ist nicht nöthig, länger bei ihm zu verweilen. Seine noch lückenhafte Beweisführung wird uns sogleich in einer mehr ausgebildeten Gestalt begegnen — bei dem h. Augustin. Diesem ist die Aufgabe zugefallen, die Frage von der Ketzertaufe wissenschaftlich — bis auf einen gewissen Grad — zur Entscheidung zu bringen.

a) Das Hauptgewicht legt Augustin, wie billig, auf die Ueberlieferung, Bestimmtheit und Sicherheit der Kirchenlehre. Sollte ich, sagt er, auch nicht vermögen, die von Cyprian und dessen Freunden vorgebrachten Gründe zu entkräften, ich würde dennoch mit Entschiedenheit und Zuversicht an der Kirchenlehre festhalten [1]). — Damit hängt eine Bemerkung zusammen, welche wir ein vorläufiges Argument nennen möchten. Augustinus weist nämlich auf

1) De bapt. c. Don. III, 1 (2).

die Uebereinstimmung hin, womit alle Menschen, die Häretiker wie die Katholiken, die Wiedertäufer verabscheuen [1]). Solcher Uebereinstimmung liegt immer etwas Richtiges, so zu sagen, ein Gefühl der Wahrheit, zu Grunde; und unter den Voraussetzungen, wovon die Wissenschaft auszugehen in der Regel genöthigt ist, ist diese eine der zuverläßigsten und statthaftesten.

b) Nach diesem behauptet Augustin die Gültigkeit der Ketzertaufe mit der Berufung auf die Thatsache, daß die von sündhaften Katholiken, Priestern, Bischöfen ertheilte Taufe allgemein als gültig anerkannt werde. Vom dritten bis siebenten Buch der Schrift: De baptismo contra Donatistas, wo Augustin die Argumente des Cyprian und der Bischöfe des dritten Concils von Karthago widerlegt, kehrt dieser Beweis immer wieder durch alle Instanzen. Wird gesagt, es sei den Häretikern nicht erlaubt, zu taufen, so antwortet Augustin: Allerdings; aber eben so wenig auch den Ungerechten und Frevlern [2]). Wird näher beigesetzt, die Häretiker und Schismatiker können nicht den heil. Geist ertheilen und nicht Sünden nachlassen, weil sie jenen nicht besitzen, mit diesen durch und durch behaftet seien: so entgegnet Augustin, dasselbe sei der Fall bei den Sündern und Frevlern innerhalb der Kirche. Könnten also aus genanntem Grunde Jene nicht taufen, dann auch Diese nicht. Ist er aber für Diese nicht ein Hinderniß, dann auch nicht für Jene. Die Häretiker und Schismatiker sind einfach Sünder, und unterscheiden sich von den Sündern innerhalb der Kirche nicht wesentlich, sondern

1) l. c. V, 5 (6).
2) c. Donat. III, 10 (13).

graduell. Sünde ist Trennung von der Kirche, Unheiligkeit im Gegensatz gegen die Heiligkeit der Kirche. Diese Trennung kann nun zweifach sein: innerlich und äußerlich, separatio spiritualis et corporalis. Innerlich von der Kirche getrennt, spiritaliter separati, sind die gewöhnlichen Sünder: Wucherer, Geizige, Ehebrecher, Diebe ꝛc.; äußerlich getrennt, corporaliter separati, sind die Häretiker und Schismatiker. Jede dieser Trennungen hat wieder mehrere Stufen; es kann Einer durch mehr oder weniger, durch größere oder kleinere Sünden innerlich, und ebenso durch mehr oder weniger Glaubensirrthum und Verkehrtheit äußerlich von der Kirche getrennt sein. Aber all' das macht die Sünde nicht zu etwas Anderem. Allerdings ist die äußerliche Trennung, sind Häresie und Schisma eine größere, gefährlichere Sünde, als jede Sünde innerhalb der Kirche; die Häretiker und Schismatiker sind, weil sie nicht bloß spiritaliter, sondern auch corporaliter getrennt sind, mehr getrennt, separatiores, als die übrigen Sünder; allein im Wesen unterscheiden sie sich von diesen nicht. Folglich hängt die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe von der Entscheidung der allgemeineren Frage ab, ob Sünder überhaupt gültig zu taufen vermögen. Da nun diese Frage allgemein, auch von den Gegnern der Ketzertaufe, bejaht ist, so kann man die Gültigkeit der Ketzertaufe nicht beanstanden [1]).

c) Es ist leicht zu sehen, diese Beweisführung des h. Augustin könne eben so gut zum Gegentheile, nämlich zu der Behauptung benützt werden, daß nicht nur die von Ketzern und Schismatikern ertheilte, sondern auch diejenige

1) Donat. IV, 1—5; VII, 51. 52.

Taufe ungültig sei, welche von Sündern innerhalb der Kirche administrirt worden. Sind die gewöhnlichen Sünder den Häretikern und Schismatikern wesentlich gleich zu achten, und können letztere nicht gültig taufen, dann können es auch jene nicht. Daher ist näher nachzuweisen, daß Sünder überhaupt zu taufen fähig seien. Daß sie den Taufakt vornehmen können, ist klar und eines Beweises nicht bedürftig; das kann jeder Mensch. Die Frage ist, ob sie jenen Akt so vorzunehmen im Stande seien, daß ihm die intendirte Wirkung folge. Wie können Sünder den heil. Geist mittheilen, da sie selbst ihn nicht besitzen; wie Sünden nachlassen, da sie selbst eben von Sünden befleckt sind; wie Jemanden mit der Kirche verbinden, da sie selbst, sei es innerlich oder äußerlich, von ihr getrennt sind? Zur Beantwortung dieser Frage scheidet Augustin, im Gegensatz zu Cyprian, die Wirkung der Taufe von der Taufhandlung und dem Besitz der Taufe. Jene fällt ganz auf Seite Gottes; auf Seite des Menschen fallen nur die letzteren. Nun ist zwar die Wirkung von der Taufhandlung und dem Besitz der Taufe insofern abhängig, als natürlicher Weise ohne Taufe keine Wirkung der Taufe ist; ja noch mehr: es ist die Wirkung Heil oder Verderben, je nachdem der Besitzer würdig oder unwürdig ist. Aber daß die Taufe überhaupt eine Wirkung hat, ist lediglich Gott zuzuschreiben, und hängt nicht vom Willen des Menschen ab, hängt nicht ab 1) von dem Besitzer der Taufe, denn ob derselbe wolle oder nicht wolle, die Taufe wirkt nach seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit; und 2) eben so wenig von dem Spender derselben; ob dieser selbst die Gnade besitze oder nicht besitze, ist für den Empfänger vollkommen gleichgültig. Das Sacrament

ertheilt Gott durch Menschen, böse wie gute; die Gnade des Sacramentes aber ertheilt er ohne Vermittlung oder vermittelst seiner Heiligen [1]). Mit andern Worten: es kann wahrhafte Taufe, kann das Sacrament vorhanden sein, wenn auch die intendirte Wirkung fehlt, wenn Wiedergeburt nicht erfolgt; so wie auch umgekehrt, freilich ausnahmsweise, wie z. B. bei dem bekehrten Mitgekreuzigten, das Heil vorhanden sein kann ohne das Sacrament. Kurz: das Sacramentum und die Conversio cordis sind nicht so vereinigt, daß aus dem Fehlen des Einen auf das Fehlen des Andern geschlossen werden dürfte [2]). Hiemit ist die erwähnte Einrede zurückgewiesen, deren Hauptstärke darin lag, die Wirkung der Taufe mit dieser selbst so zu verbinden, daß ohne dieselbe keine Taufe wäre und folglich demjenigen die Tauffähigkeit abgesprochen werden müßte, welcher, selbst unheilig, nicht im Stande ist, Heiligkeit zu geben. Hat eine Taufe keine Wirkung oder wirkt sie statt zum Heile, vielmehr zum Verderben, so hört sie doch nicht auf, wahre Taufe zu sein; hat sie aber die intendirte Wirkung, weil der Empfänger derselben würdig ist, so ist diese Wirkung nicht dem Spender der Taufe zuzuschreiben, sondern der Taufe als solcher oder, genauer, Gott. In jedem Falle also hat der Taufende das Sacrament der Taufe vollzogen. Freilich nur dieses; aber um dieß allein handelt es sich bei der Frage nach der Statthaftigkeit der Wiedertaufe.

---

1) l. c. V, 21 (29): „Quapropter Sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos; ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos.“

2) l. c. IV, 25 (32) „Nec si unum horum defuerit, ideo putare debemus consequens esse, ut et alterum desit.“

Indeſſen kann die ſo zurückgewieſene Einrede ſich noch weiter fortſetzen: Allerdings kann jeder Menſch, der ſchlechteſte wie der gute, die Handlung vornehmen, welche die Taufe iſt, und ebenſo jeder das Waſſer in dieſer beſtimmten Weiſe empfangen. Aber ſollte nicht Gott die Wirkſamkeit der Taufe, obgleich dieſelbe ganz in ſeiner Hand, davon abhängig gemacht haben, daß die Taufe von Heiligen ebenſo geſpendet als empfangen werde? Iſt denkbar, daß ſich Gott unheiliger Menſchen als Werkzeuge zur Vermittlung irgend einer Wirkſamkeit bediene? Zur Beantwortung dieſer Frage macht Auguſtin zunächſt auf die allgemein anerkannte Thatſache aufmerſam, daß durch Sünde, ſogar die Sünde der Apoſtaſie, die vorher empfangene Taufe nicht verloren gehe, und macht geltend: wenn die Taufe ſelbſt, dann bleibt auch die Fähigkeit, die Taufe zu ertheilen: wenn, wie allgemein zugegeben wird, der Sünder, ja der Apoſtate fortfährt, die Taufe zu beſitzen, dann fährt er auch fort, fähig zu ſein, dieſelbe Anderen zu geben, denn es läßt ſich nicht denken, daß zwar die Taufe ſelbſt bleibe, die Ordination dagegen (Tauffähigkeit), welche mit derſelben zugleich empfangen worden, verloren gehe. Entweder gehen beide mit einander verloren, oder es bleiben beide, denn ſie ſind nicht ohne einander [1]). Es läßt ſich auch gar nicht abſehen, warum Gott,

---

1) l. c. I, 1: Potest extra catholicam communionem dari baptismus, quemadmodum et extra eam potest et haberi. Nullus autem illorum negat habere baptismum etiam apostatas, quibus utique redeuntibus . . . non redditur, amitti non potuisse judicatur . . . . Quodsi haberi foris potest, etiam dari cur non potest? Si dicis: non recte foris datur, respondemus: sicut non recte foris habetur, et tamen habetur, sic non recte foris datur, sed tamen datur. . .

wie überhaupt, ſo ins Beſondere zur Vermittlung der Taufgnade ſich nicht ſündhafter Menſchen als Werkzeuge bedienen ſollte. Wirkt Gott überhaupt Etwas durch Menſchen, dann nothwendig auch, weil von ſelbſt, durch ſündhafte Menſchen, aus dem einfachen Grunde, weil es andere Menſchen nicht gibt; und wer will in der Stufenleiter der Sündhaftigkeit die Grenzlinie ziehen, unter welcher die Fähigkeit, über welcher die Unfähigkeit liege, Gott als Werkzeug zu dienen? Gerade durch Anerkennung der von Sündern, Häretikern ꝛc. ertheilten Taufe zeigen wir, daß wir wiſſen, was wir wiſſen müſſen, dies nämlich, daß die Taufe nicht in den Verdienſten Derjenigen beſtehe, welche dieſelbe verwalten oder welchen ſie ertheilt wird, daß ſie vielmehr ihren Beſtand in eigener Heiligkeit und Wahrheit habe, wegen deſſen, der ſie angeordnet hat, angeordnet zum Verderben für Diejenigen, welche ſchlechten, zum Heile aber für Diejenigen, welche guten Gebrauch davon machen [1]); daß, mit andern Worten, die Taufe im Namen des V. u. des S. u. d. h. G. nicht irgend einen Menſchen, ſondern Chriſtum zum Schöpfer habe [2]); daß

Sacramentum enim baptismi est quod habet qui baptizatur, et Sacramentum dandi baptismi est quod habet qui ordinatur. Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. Es verhält ſich damit, wie mit der Nota militaris. ib. c. 4 (5).

1) Contra Crescon. Donat. IV, 16 (19): Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate et veritate, propter eum a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem.

2) Contra Lit. Petil. II, 25 (57): Baptismus in N. P. et F. et Sp. s. Christum habet auctorem, non quemlibet hominem; et Christus est veritas, non quilibet homo.

ebendeßhalb die Taufe Christi, geweiht durch die evangelischen Worte, nicht durch irgend eines Menschen Verkehrtheit verkehrt werden könne [1]); weßhalb Cyprian im Irrthum ist, wenn er meint, die Anerkennung der Ketzertaufe enthalte eine Concession an die Ketzer; gerade das Gegentheil ist wahr [2]).

d) Dieser Schluß des vorgeführten Arguments wirft uns auf den Anfang zurück. Man kann zugeben, die Taufe Christi bleibe, was sie an sich ist, wer immer, wenn ein auch noch so großer Sünder, sie ertheile oder empfange. Aber offenbar kann nur ein Solcher sie ertheilen, der sich da befindet, wo sie ist. Nun aber ist sie, eben als Taufe Christi in der zuletzt angegebenen Weise, nur innerhalb der Kirche, auf keine Weise außerhalb derselben. Macht also auch die Sünde der Häresie und des Schisma nicht an sich oder als Sünde einen Menschen unfähig, die Taufe gültig zu administriren, so ist dagegen solche Unfähigkeit darin begründet, daß ein häretischer und schismatischer Mensch sich auf einem Gebiete befindet, wo die Taufe Christi gar nicht ist. Dieser Gedanke ist es vorzugsweise, was dem h. Cyprian bei seiner Argumentation gegen die Ketzertaufe vorgeschwebt. Aber auch hierauf hat Augustin genügende Antwort. Wie er im Vorhergehenden die (relative) Trennbarkeit der Taufe von der Wirkung

---

1) De bapt. c. Donat. V, 4: Christi baptismus verbis evangelicis consecratus non fit cujuslibet hominis perversitate perversus.

2) l. c. IV, 11 (17): Non itaque patrocinatur haereticis qui non eis tribuit, quod si et apud eos, non tamen ipsorum esse cognoscit. Non nos concedimus haeretico baptismum, sed illius baptismum, de quo dictum est: Hic est qui baptizat; ubicunque invenerimus, agnoscimus.

der Taufe dargethan, so jetzt die Trennbarkeit der Taufe von der Kirche. Cyprian hat gesagt, Taufe und Kirche können schlechterdings nicht von einander getrennt werden, separari a se et dividi omnino non posse baptismum et Ecclesiam. Das bestreit Augustin und beweist das Gegentheil. Die Taufe, sagt er, kann von dem Getauften nicht getrennt werden; der ein Mal Getaufte bleibt für immer getauft. Der Getaufte aber kann sich von der Kirche trennen, durch allerhand Sünden zuerst geistig, und zuletzt auch äußerlich durch Apostasie. Ist aber der Getaufte von der Kirche getrennt, dann von selbst auch die Taufe, die ja mit ihrem Träger fortgehen mußte, da sie mit ihm unzertrennlich verbunden ist [1]). Der Frage, wie Etwas, was Christi sei, außerhalb der Kirche sein könne, da doch Christus nur da sei, wo die Kirche, dieser Frage setzt Augustin eine andere entgegen: wie ist es möglich, daß Etwas, was des Teufels ist, innerhalb der Kirche sei. Kann Letzteres sein, und es muß sein können, denn es ist wirklich, dann auch Ersteres; und wir müssen davon überzeugt sein, wenn wir es auch nicht begreifen [2]). — Den einzelnen Einwürfen an dieser Stelle ist leicht zu begegnen. So wenn die Kirche mit dem Paradiese, und die Taufe mit den Strömen verglichen wird, welche jenes bewässerten, so entgegnet Augustin richtig, jene Ströme

---

1) De bapt. Donat. V, 15. 16 (10).

2) De bapt. c. Don. IV, 7 (10): Si foris nemo potest aliquid habere quod Christi est, nec intus quisquam potest aliquid habere quod diaboli est. — ib. c. 9 (13): „Sicut ergo et intus quod diaboli est, arguendum est, sic et foris quod Christi est, agnoscendum est. An extra unitatem Ecclesiae non habet sua Christus, et in unitate Ecclesiae habet sua diabolus?“

seien nicht blos in dem Paradiese, sondern auch außerhalb geflossen. Wohlsein und Glückseligkeit seien freilich nur innerhalb, nur in dem geschlossenen Garten; aber er sage ja auch nicht, daß das Heil, sondern nur, daß die Taufe außerhalb der Kirche zu finden sei [1]). — Wird ferner die Kirche mit der Arche Noahs verglichen, so ist zu entgegnen, hiedurch werde unsere Frage nicht berührt. Allerdings wird außerhalb der Kirche so wenig als außerhalb der Arche Jemand gerettet. Aber von diesem ist ja hier gar nicht die Rede; um was es sich handelt, ist nur die Frage, ob die von Ketzern recht Getauften noch ein Mal zu taufen seien oder nicht. Daß sie in die Kirche aufgenommen werden müssen, wenn sie gerettet werden sollen, ist keine Frage [2]). — Ein Hauptgewicht legt Cyprian auf die Einheit des h. Geistes und der Taufe; auffallender Weise, da schon Stephanus, wie wir gesehen, auf dieselbe Einheit die Gültigkeit der Ketzertaufe gegründet hat. Augustin führt dieses Argument gegen Cyprian weiter aus. Wie innerhalb der Kirche der Sünder und der Gute Eine Taufe haben können, während sie doch nicht einen und denselben Geist besitzen, so können der Katholik und der Häretiker eine und dieselbe Taufe besitzen, während sie nicht Eine Kirche besitzen [3]). Der Apostel sagt wörtlich, es sei Ein Gott und Ein Christus und Eine Hoffnung und Ein Glaube, Eine Kirche und Eine Taufe. Nun gab es aber schon zu der Apostel Zeiten Viele, welche zwar Eine Taufe, nicht aber Eine Hoffnung hatten. Gerade

---

1) l. c. IV, 1 ff.
2) l. c. V, 28 (39); vgl. cont. Donat. Ep. (de unit. Eccles.) c. 9.
3) De bapt. c. Don. V, 21 (29).

so kann es auch Solche geben, welche bei Einerlei Taufe nicht Eine Kirche haben [1]). Die Einheit der Taufe ruht auf der Objectivität derselben, darauf, daß, wie Augustinus sagt, nicht irgend ein Mensch, sondern der Eine Christus Schöpfer derselben ist. Taufen Häretiker, so ist, was sie administriren, ganz dasselbe, was die von katholischen Bischöfen administrirte Taufe, die Eine Taufe Christi. Gerade deßhalb ist die Ketzertaufe als gültig anzuerkennen [2]). — Die Berufung auf act. 19, 5 ist unstatthaft. Paulus hat nicht die Taufe Christi, sondern die Taufe des Johannes — nicht wiederholt, sondern durch eine andere Taufe, durch die Taufe Christi ersetzt. Wären die Betreffenden auf den Namen des Vaters ꝛc. getauft gewesen, d. h. hätten sie die Eine christliche Taufe gehabt, Paulus würde sie nicht getauft haben. So könnte und müßte auch die Taufe des Häretikers ersetzt werden, wenn sie *seine* Taufe wäre. Allein dem ist nicht so; denn wenn er anders wirklich tauft, so ist, was er verrichtet, nicht sein, sondern Christi Werk, das bleibende Werk des Einen Christus [3]).

e) Auch dieses Resultat befriedigt nicht. Ist nicht der taufende Mensch, sondern Christus der eigentlich Taufende, so ist offenbar wirkliche Taufe nur da, wo Christus ist. Christus aber ist in der Kirche, und nur in ihr; ja, will man genau sprechen, so muß man sagen: die Kirche ist Christus; außer ihr ist er nicht zu finden. Somit bleibt trotz aller Gegenreden wahr: es gibt wirkliche Taufe nur

---

1) l. c. V, 26 (37).
2) l. c. IV, (s. oben).
3) l. c. V, 9—15.

in der Kirche, und die Taufe der Häretiker und Schismatiker ist als nichtseiend zu erklären. Die gleich Anfangs entgegengeworfene Bemerkung, daß, streng genommen, die gewöhnlichen Sünder gleichfalls nicht zur Kirche gehören, ist nicht entscheidend. Sind sie auch nicht lebendige Glieder am Leibe Christi, sie sind doch Glieder, während die Häretiker und Schismatiker auch nicht einmal mehr dieses sind. Das begründet einen wesentlichen Unterschied, so daß recht wohl die von Sündern innerhalb der Kirche ertheilte Taufe anerkannt, die Ketzertaufe dagegen verworfen werden kann. Hierin ist die Spitze der Opposition gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe zu erblicken. Ebenso ist aber auch die Widerlegung dieses Argumentes die Spitze der Rechtfertigung, welche dieselbe Gültigkeit von Seite Augustins erfahren hat. Augustinus gibt, wie er auch nicht anders kann, die Richtigkeit des Argumentes an sich zu, corrigirt aber den Begriff der Kirche und den der Theilnahme an derselben. Die Häretiker und Schismatiker sind allerdings aus der Kirche getreten und stehen somit außerhalb derselben; aber nicht ohne Weiteres, nicht absolut. Es ist möglich, daß sie Dies und Jenes mitnehmen und behalten; und *insofern* hängen sie dann mit der Kirche noch zusammen. Völlig geschieden sind sie nur insofern und insoweit, als sie nicht gemeinsam mit der Kirche Etwas haben [1]). So gehören Häretiker zur Kirche inwiefern und

1) De bapt. I, 1 (2): In quo enim nobiscum sentiunt, in eo etiam nobiscum sunt; in eo autem a nobis recesserunt, in quo a nobis dissentiunt. . . . Si ergo qui recessit ab unitate, aliquid aliud agere voluerit, quam quod in unitate percepit, in eo recedit atque disjungitur; quod autem ita vult agere sicut in unitate agitur, ubi hoc accepit et didicit, in eo manet atque conjungitur.

in wieweit sie das Evangelium besitzen und bekennen. Insbesondere findet sich häufig, daß Häretiker, auch förmlich excommunicirte (praecisi) die Sakramente mit der Kirche gemein haben, und insofern sind sie dann als Glieder der Kirche zu betrachten [1]). So gibt es wenige Häretiker, welche sich nicht der rechten Taufformel bedienten. Eher taufen sie gar nicht, als nicht recht (de bapt. VI, 25). Taufen sie aber recht, so taufen sie als Glieder der Kirche; die Taufe, die sie administriren, ist als kirchliche Handlung in Wahrheit nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kirche. Schon Stephanus hatte gesagt, die Häresie vermöge Kinder zu gebären; Sache der Kirche sei es dann, die so geborenen aufzunehmen, zu ernähren, zu erziehen und zu legitimiren. Cyprian hatte dies bestritten. Augustin beweist nun die Richtigkeit der Anschauung. Die Söhne, welche Jacob mit den Mägden zeugte, und welche ganz ebenso, wie die von Lia und Rachel Geborenen erbberechtigt waren, sind ein Beweis für die Richtigkeit der aufgestellten Behauptung. Auch Ismael ward nicht wegen seiner Abstammung, sondern wegen seines Uebermuthes verstoßen. So erzeugt die Häresie der Kirche Kinder, nicht inwiefern sie von der Kirche getrennt, sondern inwiefern sie mit ihr verbunden ist in der Einen Taufe. Es ist Eine Kirche, die einzige katholische; und wenn ihr durch die Häresie Kinder erzeugt werden, so ist in Wahrheit sie selbst die Mutter, sie selber zeugt, zeugt dadurch daß Etwas von ihr in der Häresie ist. Nicht also das Getrenntsein der Häresieen zeugt, sondern dasjenige in ihnen, was sie von der katholischen Kirche beibehalten

1) c. Donat. Ep. (de unit. Eccl.) c. 74; de bapt. III, 19 (26).

haben. Lassen sie auch dieses fahren, dann erzeugen sie nicht. Sie also, die Kirche, erzeugt in Allen, wenn und inwiefern ihre Sacramente beibehalten werden. Kurz: die Kirche erzeugt Kinder nicht nur aus ihrem eigenen Schooße, sondern auch aus dem Schooße der Mägde, durch die gleichen Sacramente, welche sozusagen der Saame ihres Gatten sind [1]). Die Kirche, sagt Augustin an einem andern Orte, ist es, welche Alle erzeugt (als Kinder Gottes), sei es aus ihrem eigenen Schooße, sei es aus fremdem durch den Saamen ihres Gatten. Wenn wir daher die Taufe der Häretiker und Schismatiker (Donatisten) annehmen, so nehmen wir nicht eine Taufe von Häretikern an, denn nicht Werk der Häretiker und Schismatiker ist die Taufe, sondern Werk Gottes und der Kirche, wo immer sie sich finden und woher sie kommen möge [2]).

Hiemit ist die schwierige Frage, wie Christus außerhalb der Kirche sein könne, eine Frage, welche früher nur mit einer Gegenfrage beantwortet werden konnte, direkt und genügend beantwortet. Wie Christus nicht blos als persönlich erscheinender, sondern unsichtbar von Anfang an in der Welt gewesen und gewirkt hat: so ist und wirkt er auch jetzt und fortwährend nicht blos in der Kirche, sondern auch außer derselben, in der ganzen Welt. Wie nicht blos die von unmittelbarer Offenbarung Gottes getragene Entwicklung Israels, sondern die Geschichte aller vorchristlichen Völker eine Geschichte der Vorbereitung auf Christus, die Geschichte gleichsam des werdenden Christus war: so ist nach Christus die ganze Menschheit insofern

---

1) De bapt. I, 10 (14).
2) l. c. cap. 14. 15 (22 seq.) und V, 24 (35).

Kirche, als sie nicht nur die Bestimmung hat, sondern beständig im Begriffe ist, vom christlichen Geiste durchdrungen zu werden, sich zum Leibe Christi zu gestalten. Was die eigentliche Kirche in voller Wirklichkeit, das ist die gesammte Menschheit der Möglichkeit nach. Das ist es, warum man sagen muß, Christus sei auch außerhalb der Kirche; und in dieser Wahrheit ist die Möglichkeit gültiger Taufe durch Häretiker zuletzt gegründet.

f) Aber, wie man sieht, nicht nur durch Häretiker, sondern durch jeden Menschen. Augustin hat diese Consequenz erkannt, aber nicht gewagt, unumwunden auszusprechen. Einer Seits konnte er sich von dem Gedanken nicht recht losmachen, von welchem er ausgegangen war, daß die Häretiker die Fähigkeit zu taufen deßhalb besitzen, weil sie beim Abfall von der Kirche die Taufe selbst und mit ihr auch die Fähigkeit behalten haben, die Taufe zu ertheilen; anderer Seits fehlte solcher Behauptung der Stützpunkt kirchlicher Entscheidung; die Kirche hatte sich noch nicht über die Gültigkeit der von Juden und Heiden ertheilten Taufe ausgesprochen; ohne solche Stütze aber wagte Augustin überhaupt entschiedene Behauptungen nicht. Es pflegt, sagt er, die Frage aufgeworfen zu werden, ob jene Taufe anzuerkennen sei, die von Einem ertheilt wird, welcher selber nicht getauft ist; und fährt dann, nachdem er noch einige andere, gleich schwierige Fragen erwähnt hat, fort: „das Sicherste ist, nicht mit verwegener Meinung hervorzutreten in Betreff solcher Punkte, welche nicht auf einem Provincialconcil erörtert, nicht durch ein allgemeines Concil entschieden sind;“ und setzt dann bei, er würde, fragte man ihn auf einem Concil nach seiner Meinung, antworten, daß er dafür halte, alle diejenigen be-

sitzen die wahre Taufe, welche dieselbe wo immer und von wem, wenn nur mit den evangelischen Worten administrirt, empfangen haben, ohne Heuchelei und mit einigem Glauben [1]). Daß diese Meinung des heil. Augustin durch nachherige Entscheidung der Kirche gerechtfertigt worden, hat das Frühere gezeigt. Die wissenschaftliche Rechtfertigung derselben wird sich, soweit sie nicht schon in dem kurz vorher Beigebrachten enthalten ist, im Folgenden von selbst ergeben.

g) Fragen wir aber jetzt, am Schlusse der weitläufigen Argumentation: was ist erwiesen, so erhalten wir eine Antwort, welche für den Augenblick die aufgewandte Mühe als vergebliche erscheinen läßt. Vorstehende Argumentation hat nicht blos für die Taufe, sondern für sämmtliche Sacramente bewiesen. Denn nicht nur von der Taufe, sondern von sämmtlichen Sacramenten gilt das, worin der Kern des Argumentes liegt: daß nämlich der Minister Sacramenti Organ Gottes, und daß es deßhalb gleichgültig sei, welche und welcherlei Menschen die Sacramente ministriren. Sehr gut sagt der heil. Augustin nicht blos in Betreff der Taufe, sondern aller Sacramente ohne Unterschied: „Wenn Gott in den Sacramenten und in seinen Worten (wirksam) ist, durch wen immer sie verwaltet werden mögen, so sind die Sacramente Gottes überall gut, die schlechten Menschen aber, denen sie Nichts nützen, überall verkehrt [2]). Aber damit bricht er seinem so scharfsinnig durchgeführten Beweise die Spitze. Daß alle

---

1) De bapt. c. Donat. VII, 53 (101. 102) vergl. c. Epist. Parmen. II, 13 (30).

2) De bapt. c. Don. V, 19 (27).

Sacramente durch Häretiker, Juden, Heiden gültig verwaltet werden können, wollten wir nicht beweisen; das ist zuviel. Ebendeßhalb aber ist der Beweis wenn nicht verfehlt, so doch ungenügend. Was wir wissen wollten, ist nicht nur der Grund, warum die Taufe durch Häretiker ꝛc. gültig administrirt werden könne, sondern zugleich auch der Grund, warum von den übrigen oder von andern Sacramenten nicht das Gleiche gelte, da doch alle Sacramente gleichen Wesens sind. Diese Vollendung des Argumentes hat Augustinus seinen Nachfolgern überlassen.

Diese aber begnügten sich größtentheils mit der Wiederholung der Augustinischen Argumente. Was sie hinzugethan, besteht fast nur theils in Schärfung der Logik durch abstractere Haltung des Ausdrucks, wie besonders bei Duns Scotus [1]); theils in systematischer Ordnung des bei Augustin zerstreut Liegenden — worin sich unter den nachscholastischen Theologen besonders Berti auszeichnet [2]); theils in sorgfältig historischer Begründung, wie besonders bei den großen französischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Nur Thomas und Bonaventura haben diese bestimmte Frage, um die es hier sich handelt, fest in's Auge gefaßt und zu beantworten gesucht.

Thomas, nachdem er, an Augustin sich anschließend, ausgeführt hat, daß 1) der Taufende blos Minister (quasi

---

1) ad Sentt. L. V. Wenn indessen Scotus zu Sentt. IV, D. VI, qu. 5 n. 10 sagt, der völlig Ungläubige könne ebensogut einen Menschen mit der christlichen Sekte verbinden, d. h. taufen, als der Gläubige einen Menschen mit der jüdischen Sekte verbinden, d. h. beschneiden könne: so spricht er einen Gedanken aus, durch den er weiter würde geführt worden sein, wenn er ihn verfolgt hätte. Aber er hat ihn nicht verfolgt.

2) Theol. hist. dogm. Lib. 31, c. 14.

instrumentum) ſei, und Chriſtus ſich jedes beliebigen Menſchen als Ministri bedienen könne, und 2) näher jeder Taufende inwiefern er die Intention der Kirche habe, als Minister Ecclesiae gelten müſſe: ſo gibt er an, es ſei die Nothwendigkeit der Taufe, was fragliche Erſcheinung begründe [1]). Bei dieſem Grunde ſind die Theologen, wenn ſie anders auf die Frage eingingen, ſtehen geblieben. So insbeſondere die Verfaſſer des römiſchen Katechismus [2]). Näher angeſehen aber dürfte er ſchwerlich genügen. Zwar gibt er die Nothwendigkeit fraglicher Thatſache an: Gott müſſe die von Ungläubigen (Nichtchriſten) ertheilte Taufe anerkennen, nachdem er ein Mal 1) wolle, daß alle Menſchen ſelig werden, und 2) die Erlangung der Seligkeit vom Empfang der Taufe abhängig gemacht habe; eine Nöthigung, welche in Betreff der übrigen Sacramente nicht vorhanden ſei, weil dieſen nicht die gleiche Unentbehrlichkeit zukomme [3]). Allein man könnte ſich verſucht fühlen, hier anzuwenden, was Plato und Ariſtoteles über den *Νοῦς* des Anaragoras bemerken [4]). Die Nothwendigkeit der

---

1) Sum. P. III, qu. 67. art. 5 vergl. art. 3. z. B. art. 5 ad 3: Ad tert. dic. quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis, sicut baptismus; et ideo magis conceditur, quod nonbaptizatus possit baptizare, quam quod possit alia sacramenta suscipere.

2) P. II, c. II. qu. 23: Nam cum hoc sacramentum necessario ab omnibus percipiendum sit, quemadmodum aquam ejus materiam instituit, qua nihil magis commune esse potest: sic etiam neminem ab ejus administratione excludi voluit. Vergl. Perrone Tract. de bapt. c. 3. prop. 2. Obj. 3.

3) S. Thom. l. c. art. 3: Resp. dic. quod ad misericordiam ejus qui vult omnes homines salvos fieri, pertinet ut in his quae sunt de necessitate salutis, homo de facili remedium inveniat u. ſ. w.

4) *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν,*

Taufe für die Menschen steht zu der Thatsache, welche zu erklären ist, nicht in direkter, oder besser, in gar keiner Beziehung, kann also nicht der wirkliche Grund derselben sein. Die Taufe kann von Jedermann, andere Sacramente nur von Gliedern der Kirche, näher sogar nur von Gliedern der Hierarchie gespendet werden. Das läßt sich nur dann erklären, wenn die Taufe an sich (ganz abgesehen von deren Nothwendigkeit für die Menschen) von jenen andern Sacramenten irgendwie unterschieden ist. Findet sich solcher Unterschied nicht, dann läßt sich jene Thatsache nicht begreifen, und wir thun besser, einfach bei der kirchlichen Praxis stehen zu bleiben, ohne nach einem Erklärungsgrunde außer dem historischen zu fragen. Zu welcher Begriffsverwirrung es führe, wenn diese ebenso einfache als unbestreitbare Wahrheit nicht beachtet und gewürdigt wird, hat schon das Frühere (die Erörterung über die manus impositio) dargethan, und möge hier bestimmter an einem Beispiel aus der neuesten Literatur gezeigt werden. Es steht uns reiche Auswahl zu Gebote. Wir wählen die Dogmatik von Perrone, weil sie zu den angesehensten gehört. Dieselbe hat folgende Propositio: „In sacramentorum ministro ad valide conferenda sacramenta non est necessaria fides, adeoque validus baptismus ab haereticis rite collatus;“ und sagt dann zu deren Begründung: „Haec propositio quod spectat ad baptismum de fide est“ (Trid. can. IV de bapt.) .... „Quod vero attinet ad sacramenta reliqua (si poenitentiam excipiat, non quidem

---

καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ, τότε παρέλκει αὐτὸν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. Arist. Met. I, 4. Vgl. Plato Phaed. p. 97.

ex defectu fidei, sed ex defectu jurisdictionis, qua carent haeretici) certa est ac fidei proxima. Licet enim nulla expressa habeatur de illis Ecclesiae definitio, jam ex communi consensu probatur atque ejusdum Ecclesiae praxi pluribus saltem abhinc saeculis confirmata, ut suo loco ostendemus [1]). *Eadem sane ratio, quae suffragatur valori baptismi collati ab haereticis, suffragatur pariter valori caeterorum sacramentorum, quae omnia Christi sunt* [2]). Quare quae de baptismo dicuntur, ob intimam analogiam de reliquis sacramentis dicta etiam intelligi debent [3]). Was hier Perrone von einem communis consensus und praxis ecclesiae ſagt, iſt eine Behauptung, deren Unwahrheit ſo offenbar und ſo bekannt iſt, daß man über deren Aufſtellung nicht genug ſich wundern kann. Wo in aller Welt iſt es kirchliche Praxis, es als Adminiſtration der Firmung, Oelung, Prieſterweihe und Euchariſtie gelten zu laſſen, wenn etwa Nichtchriſten Akte vornehmen, in welchen die Adminiſtration genannter Sacramente nachgeahmt iſt! Freilich Perrone redet nicht von Nichtchriſten im ſtrengen Sinn des Wortes, ſondern von Häretikern, und verſteht vielleicht unter dieſen abgefallene und excommunicirte, auch ſuſpendirte Biſchöfe und Prieſter. Abgeſehen aber von der großen Begriffsverwirrung, die er hiemit erzeugte, und abgeſehen davon, daß es ſehr zu bezweifeln ſei, ob ſolche Häretiker die Sacramente (Taufe

1) Dieſes Verſprechens hat ſich P. ſpäter nicht erinnert.

2) Dieſes Argument findet ſich bei faſt allen Dogmatikern. Wer einen Begriff von der Leichtfertigkeit haben will, welche ſie ſich damit zu Schulden kommen laſſen, ſehe u. A. Sardagna, Theol. dogm. polem., Tract. VI. de Sacram., art. I. Controv. 7.

3) Tract. de sacr. in gen. c. 3. prop. I.

und Ehe ausgenommen) gültig verwalten können, zugegeben, sie können es, und zwar nicht nur in der ersten Generation, sondern auch in den folgenden und entfernteren (man denke an den Streit in Betreff der englischen Bischöfe): so würde dies für unsere Frage gar Nichts entscheiden. Es handelt sich ja nicht um solche Ketzer allein, überhaupt nicht blos um Schismatiker und Ketzer im eigentlichen Sinne, und vollends nicht allein um Zweifelnde, Ungläubige innerhalb der Kirche, sondern um Ungläubige im Allgemeinen, um Nichtchristen. Nicht blos Un- und Irrgläubige innerhalb der Kirche, auch nicht blos Ketzer, sondern Juden und Heiden vermögen gültig zu taufen, keineswegs aber die übrigen Sacramente (die Ehe ausgenommen) zu spenden. Wer trotz des Mangels an Glauben diese übrigen Sacramente gültig verwalten kann, sind weder Nichtchristen noch Ketzer, sondern nur Ungläubige innerhalb der Kirche. Alle diese Unterschiede hat Perrone nicht gemacht, und argumentirt mit vollkommener Begriffsverwirrung. Hätte er nur beachtet, was er selbst in Betreff der Buße zu gestehen sich bewogen findet, er hätte fast müssen auf die Wahrheit kommen. Die Ketzer können das Sacrament der Buße nicht verwalten, weil sie keine Jurisdiction haben. Aber warum haben sie denn keine Jurisdiction? Ohne Zweifel deßhalb, weil sie an sich unfähig sind, solche zu besitzen, d. h. an sich unfähig, das Sacrament der Buße zu administriren. Wären sie an sich, trotz ihrer Stellung außerhalb der Kirche, dazu fähig, dann sieht man nicht ein, warum nicht hie und da Einem die nöthige Jurisdiction gegeben oder — supplirt werde. Nicht die Jurisdiction an sich macht zur Verwaltung des Bußsacraments fähig, sondern dieselbe wird nur Solchen ertheilt,

welche vermöge ihrer Stellung in der kirchlichen, näher hierarchischen Ordnung jene Fähigkeit an sich besitzen. Diese Stellung ist es, was den Ketzern abgeht, und dies ferner ist es, was sie an sich unfähig macht, das Bußsacrament zu verwalten.

Bleiben wir der Wahrheit getreu. Es ist Thatsache, daß das Sacrament der Taufe (und der Ehe) von Jedermann, die übrigen Sacramente dagegen allerwenigstens nicht von Juden und Heiden (ich drücke mich so aus, um keinen Streit zu veranlassen) administrirt werden können. Diese Thatsache läßt sich aus dem Einen, allen Sacramenten gemeinsamen Wesen des Sacramentes offenbar nicht genügend erklären, muß vielmehr, wenn sie überhaupt begründet ist, darin begründet sein, daß Taufe (und Ehe) außer dem allen Sacramenten Gemeinsamen noch etwas Unterscheidendes, und gerade so Etwas an sich haben, was da möglich macht, daß sie von Nichtchristen administrirt werden, während das allen Sacramenten Gemeinsame nur die Möglichkeit einer Administration durch Sünder und Ungläubige innerhalb der Kirche involvirt. Nach jenem Besondern und Unterscheidenden der Taufe (und, wie wir bald sehen werden, auch der Ehe) haben wir uns also umzusehen. Nur so dürfen wir Antwort auf unsere Frage erwarten.

Wer dies zuerst erkannt hat, ist Bonaventura. Es ist, sagt er, 1) bei allen Sacramenten zu gültiger Verwaltung erforderlich die Intention, qua quis intendat facere quod Christus instituit ad humanam salutem, vel saltem facere quod facit Ecclesia — was im Grund dasselbe ist. Dies fordert die rectitudo juris (weil nämlich das Heil ganz von Christus abhängt). Ueberdies besteht

2) unter den einzelnen Sacramenten der Unterschied, daß einige nur von Bischöfen, andere nur von Priestern, und noch andere endlich von Nichtpriestern verwaltet werden. Die erste Classe bilden die Priesterweihe und Firmung; die zweite die Buße, Eucharistie und Oelung; die dritte die Taufe und Ehe. Dies, sagt Bonaventura, erfordert der ordo dignitatis d. h. es hat seinen Grund in der specifischen Unterschiedenheit der Sacramente. Jener ordo nämlich fordert, ut majora majoribus, minora minoribus et media mediis committantur. Nun sind aber die Priesterweihe und Firmung Sacramente, quae respiciunt excellentiam virtutis s. dignitatis, stehen insoferne am höchsten (suprema) und können deßhalb nur von Bischöfen verwaltet werden. Taufe und Ehe stehen umgekehrt auf der niedrigsten Stufe, infima, inwiefern sie Sacramente sind, quae respiciunt indigentiam necessitatis, und können deßhalb verwaltet werden a quibuscunque ordinibus et personis inferioribus. Die drei übrigen Sacramente stehen in der Mitte, und können deßhalb nur von Priestern verwaltet werden, quae inter episcopos et inferiores personas sunt quasi in medio constituti. Endlich 3) erfordert die securitas salutis, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat, d. h. daß die Gültigkeit der Sacramente nicht von der persönlichen Beschaffenheit, Gläubigkeit und Tugendhaftigkeit des Verwalters abhängig sei — was natürlich mit Rücksicht auf das Vorhergehende gesagt sein muß [1]).

Hiemit ist ein Versuch gemacht, die in Frage stehende Differenz auf eine Differenz zurückzuführen, welche unter den Sacramenten selber und an sich bestehe. Wir können

1) Breviloqu. VI, 5.

uns nicht damit begnügen, denn die angegebene Unterschiedenheit der Sacramente ist nicht genügend begründet und nicht so bestimmt bezeichnet, daß sich daraus die Thatsache vollständig erklärte, welche zu erklären ist. Gesetzt aber auch, es wäre überzeugend dargethan, 1) daß Taufe und Ehe auf der niedrigsten Stufe in Betreff der Würde stehen, und daß 2) der Stufe, worauf die Sacramente in Betreff der Würde stehen, die Würde der Ministri in angegebener Weise entsprechen müsse und könne: so ist doch noch nicht erwiesen, daß Ketzer, Juden und Heiden jene zwei niedrigsten Sacramente verwalten können. Unter den Priestern stehen noch viele Menschen, bis man an die genannten kommt — die 6 Ordines in der Hierarchie abwärts, dann die Laien, Männer, Weiber —, und man sieht nicht ein, warum nicht bei diesen müsse stehen geblieben werden; ja schon das Heruntersteigen auch nur auf die Laien ist durch die angegebene Abstufung der Sacramente nicht genügend erklärt. Darin mag denn auch der Grund liegen, daß Bonaventura, der so wundervoll systematische, consequente und bestimmte Dogmatiker, in diesem Kapitel etwas schwankend ist und seine im Ganzen vollkommen klare Anschauung trübt, indem er, sich selbst zuwider, das eine Mal einen Unterschied zwischen Taufe und Ehe in Betreff des fraglichen Punktes zu setzen, das andere Mal das von Taufe und Ehe Geltendgemachte auf alle Sacramente auszudehnen scheint, und endlich doch zuletzt vorzugsweise die von Thomas geltend gemachte Nothwendigkeit durchblicken läßt. Aber trotz alle dem hat er uns doch den Weg gezeigt, auf dem, wenn überhaupt, zu finden ist, was gesucht wird.

Um möglichst bestimmt und deutlich zu sein, müssen wir

mit der Behauptung beginnen, es gelte in Betreff des hier erörterten Punktes von der Ehe dasselbe wie von der Taufe, eine Behauptung, die im Folgenden wird zu beweisen sein. — Hiernächst werden wir als unbezweifelte und allgemein anerkannte Wahrheit aussprechen dürfen: Wer eigentlich und primitiv die Sacramente verwaltet und spendet, ist die Kirche als Repräsentantin Christi [1]). Demnach sind die einzelnen Menschen als Ministri Sacramentorum Organe, Instrumente der Kirche. Daraus folgt, es könne, obgleich an sich der Mensch als *solcher* die erforderliche Fähigkeit besitzt, nicht Jeder ohne Ausnahme, sondern nur Derjenige die Sacramente verwalten, welcher befähigt ist, der Kirche als Organ bei dieser Funktion zu dienen; und dieses wiederum heißt nichts Anderes, als: derjenige, welcher fähig ist, die Intention der Kirche oder die Intention zu haben, das zu thun was die Kirche thut [2]). Hat nun die Kirche bei allen Sacramenten die gleiche Intention, oder verrichtet sie in allen ohne Unterschied das Gleiche? Wenn nicht, so ist die Möglichkeit gegeben, daß ein Mensch das eine oder andere Sacrament verwalten könne, andere aber nicht, denn wer der einen oder andern Intention der Kirche fähig ist, ist damit noch nicht *jedweder* fähig. So ist es in der That. Was die Kirche in der Spendung des Tauf- und Ehe-Sacramentes verrichtet, ist jeder Mensch ohne Ausnahme, was sie dagegen in den übrigen 5 Sacramenten verrichtet, sind nur Mitglieder der Kirche, genauer sogar nur Glieder der Hierarchie zu intendiren fähig. Das ist der Grund der zu erklärenden Thatsache.

---

1) cf. Cat. rom. P. II. c. 1. qu. 18.
2) Conc. Trid. S. VII. de sacr. in gen. c. 10 und 11.

Aber dieser Grund wird sofort selbst begründet werden müssen. Warum sind bei den übrigen 5 Sacramenten nur Glieder der kirchlichen Hierarchie, bei Taufe und Ehe aber alle Menschen fähig, die erforderliche Intention zu haben? Der Grund dieser Thatsache liegt ohne Zweifel darin, daß erstere wesentlich und nur Mitgliedern der Kirche, letztere dagegen ebenso wesentlich solchen Menschen ertheilt werden, welche sich außerhalb der Kirche befinden.

Zuvörderst in Betreff der Taufe ist das zuletzt Gesagte an sich klar und bedarf eines Beweises nicht. Der Täufling ist wesentlich ein außer der Kirche stehender Mensch, ein Nichtchrist; nur ein Nichtchrist kann getauft werden; durch die Taufe eben ist es, daß der Nichtchrist zum Christen, zum Mitglied der Kirche wird. Fassen wir nun sogleich dies ins Auge, so erscheint der Täufling als ein Mensch, über welchen die nichtchristliche Welt zu verfügen, zu bestimmen hat; er befindet sich auf einem Gebiete, welches das Eigenthum der nichtchristlichen Welt ist, und ist somit selbst das Eigenthum der letztern; er ist folglich, mit Einem Wort, so beschaffen, daß nur Solches an und mit ihm vorgenommen werden kann, was Nichtchristen zu verrichten im Stande sind, oder, was dasselbe ist, daß die Nichtchristen Alles zu verrichten im Stande sind, was an ihm, durch wen immer, vorgehen kann. Daraus folgt: wenn der Nichtchrist getauft werden kann, so kann er auch durch Seinesgleichen, durch einen Nichtchristen getauft werden. — Gehen wir näher auf die Sache ein. Jeder Mensch wird mit der wesentlichen Bestimmung geboren, Christ zu werden; jeder geborne Mensch ist ein zu taufender Mensch; denn in Beziehung auf Christus ist es ja, daß das Menschengeschlecht forterisirt; wäre nicht der

Erlöser, so würde Adam in demselben Momente, als er sündigte, gestorben sein und es wäre kein Mensch geboren worden. Hat aber jeder Mensch, der in die Welt eintritt, die wesentliche Bestimmung, Christ zu werden, so besitzt er von selbst das Recht, und zwar ein absolutes Recht, aus der nichtchristlichen Welt in die christliche überzugehen, aus dem Zusammenhang mit dem natürlichen, adamitischen Geschlechte aus, und in den Zusammenhang mit dem christlichen Geschlechte, in die Kirche einzutreten. Diesem Rechte muß irgend eine Pflicht entsprechen. Es ist leicht zu sehen, dieselbe sei in doppelter Gestalt vorhanden; einerseits ist es die Pflicht (und eben damit auch das Recht) der Kirche, einen solchen Menschen an sich zu ziehen und in sich aufzunehmen; andererseits die Pflicht (und eben damit auch das Recht) der nichtchristlichen Welt, der natürlichen Menschheit, denselben zu entlassen, in die christliche Welt hinübergehen zu lassen. Das Eine wie das Andere, diese Entlassung wie jene Aufnahme, geschieht durch einen und denselben Akt, die Taufe. — Es fragt sich freilich noch, ob diesem Recht resp. Pflicht eine Fähigkeit entspreche. In Betreff der Kirche wird daran nicht gezweifelt. Aber es muß auch in Betreff der Nichtchristen behauptet werden. Zunächst könnte gesagt werden, sowohl die aufnehmenden Christen, als die entlassenden Nichtchristen gewähren dem aus der einen in die andere Welt Uebertretenden bloße Unterstützung und diese habe auf beiden Seiten, hier wie dort, denselben Charakter, woraus folge, daß die Fähigkeit dazu für die Nichtchristen ebenso, als für die Christen ein Resultat aus dem vorhin genannten Rechte sein müsse. Vielleicht aber erscheint dies als ein zu äußerliches Raisonnement. Sehen wir daher die Sache näher

an. Jeder geborne Menſch hat die weſentliche Beſtimmung, Chriſt zu werden, iſt alſo ein weſentlich zu taufender Menſch. Sagt man hiernach, er habe das Recht, getauft zu werden oder ſich taufen zu laſſen, ſo iſt klar, dies Recht ſei nicht ein ihm äußerlich angehängtes, ſondern in ſeinem Weſen begründetes, mit ſeiner Exiſtenz von ſelbſt gegebenes Recht. Folglich ein Recht, welches die Fähigkeit zur Verwirklichung deſſen, worauf es ſich bezieht, nicht erſt als Hinzugekommenes zu empfangen braucht, ſondern weſentlich in ſich begreift. Recht und Fähigkeit fallen geradezu zuſammen; das Eine iſt in dem Andern; genauer ſogar ſind es nur zwei Ausdrücke für eine und dieſelbe Sache, für das genannte Weſen jedes gebornen Menſchen. Folglich würde jeder geborne Menſch ſich ſelbſt taufen können, wenn nicht die Selbſttaufe aus irgend einem hier gleichgültigen Grunde unmöglich wäre. Da dieſer Grund, welcher die Selbſttaufe unmöglich macht, die an einem Andern vorzunehmende Taufe nicht berührt, ſo bleibt alſo dem zu taufenden Menſchen die Fähigkeit zu taufen überhaupt; und wir haben den Satz: jeder geborne Menſch iſt wie ein zu taufender, ſo auch ein zu taufen fähiger Menſch, und zwar iſt er Letzteres, weil er Erſteres iſt. Der zu taufende Menſch aber iſt weſentlich Nichtchriſt. Folglich iſt der Nichtchriſt fähig, die Taufe zu verrichten. — Wendet man ein, die Häretiker, Schismatiker, Juden ꝛc. kurz die Nichtchriſten begehen, wenn ſie taufen, eine Grenz-Ueberſchreitung, indem ſie auf das Gebiet der Kirche hinüber greifen: ſo iſt das richtig, denn in der That nehmen ſie die Taufformel, welche in der Kirche und Eigenthum der Kirche iſt, vom Gebiete der Kirche hinweg. Allein das Reſultat, welches wir gefunden haben, wird dadurch nicht

beirrt. Daß die außerkirchlichen Menschen Mancherlei — Lehren, Gebräuche, religiöse Akte ꝛc. — aus der Kirche besitzen und besitzen können, ist allbekannt; jede Häresie nimmt bei ihrem Ausscheiden mehr oder weniger mit sich, vorzugsweise schriftliche Urkunden des kirchlichen Bewußtseins, die heil. Schrift und andere. Daß die Taufformel zu dem, was so außerhalb der Kirche sein kann, gehören müsse, hat das Vorhergehende gezeigt. Daß aber hiemit nicht gesagt sein wolle, es finde außerhalb der Kirche wirkliche Rechtfertigung Statt, ist längst vom h. Augustin genügend auseinander gesetzt. — Man kann an berührter Grenzüberschreitung oder Gebietsverletzung schon deßhalb keinen Anstoß nehmen, weil eben solche stattfindet auch bei der von Mitgliedern der Kirche verrichteten Taufe. Nehmen die tausenden Nichtchristen Etwas vom Gebiet der Kirche auf das außerchristliche hinaus, nämlich die Taufformel, so nehmen die tausenden Christen Etwas vom außerchristlichen Gebiet in das christliche Gebiet herein, nämlich eben den zu taufenden Menschen. Freilich begeht dabei die Kirche kein Unrecht, weil jeder Mensch die Bestimmung hat, Christ zu werden, somit wesentlich ein zu taufender Mensch ist und folglich der Kirche das Recht verleiht, ihm die Taufe zu geben. Aber gerade diese Beschaffenheit des Menschen ist es auch, was den Nichtchristen das Recht verleiht, die Grenze zu überschreiten, um die Taufformel aus der Kirche heraus zu holen, denn weil und inwiefern die nichtchristlichen Menschen wesentlich zu taufende Menschen sind, so und insofern steht ihnen ein Anspruch an die Taufformel zu. (Ebenso gut, als an Anderes, was ihnen etwa zur Vorbereitung auf die Conversion dienen kann; wie denn Niemand Anstoß daran nimmt, wenn z. B. ein Heide die

christliche Dogmatik und Geschichte studirt, um sich die christliche Lehre anzueignen u. dgl.). In der Unvermeidlichkeit besagter Grenzüberschreitung, welche sich bei der Taufe, wer immer diese verrichten möge, findet, tritt in der That die Möglichkeit einer von Nichtchristen zu verrichtenden Taufe am anschaulichsten zu Tage, weil hiebei am entschiedensten und reinsten der Mensch erscheint als participirend an beiden Welten, der nichtchristlichen und der christlichen, an dem Reiche der Natur und dem Reich der Gnade.

Dasselbe Resultat, welches wir hiemit in Betreff der Taufe gefunden haben, wird eine kurze Erörterung auch in Betreff der Ehe geben. Wäre freilich wahr, was Melchior Canus aufgebracht und seither viele Theologen behauptet haben, daß nämlich der die Brautleute benedicirende (genauer: trauende) Priester Minister Sacramenti Matrimonii sei, so könnten wir uns alle weitere Erörterung ersparen. Allein es ist nicht wahr, und zwar so entschieden, daß es keineswegs, wie die Mehrzahl meint, als theologische Meinung passiren darf, sondern als falsche Meinung zu verwerfen ist. Da dogmatisch bestimmt ist, der mutuus consensus contrahentium (regulariter per verba expressus) sei die Causa efficiens Matrimonii [1]); da ferner die Causa matrimonii von selbst auch causa sacramenti matrim. ist; und da endlich Niemand an der Stelle der Contrahenten den Consensus geben kann: so sollte in diesem Punkte kein Zweifel herrschen. Um indessen nicht

---

1) Decret. Eugen. IV. ad Armen. Harduin IX. p. 440. vgl. Cat. rom. P. II. c. 8. qu. 4.

in theologiſche Streitigkeiten verwickelt zu werden, halten wir uns ganz an Thatſächliches. Es iſt Thatſache, daß die in der Kirche ſeiende Ehe Sacrament ſei, freilich nur dieſe, aber auch jede ohne Ausnahme; d. h. wenn nur die Eheleute Mitglieder der Kirche und von der Kirche als Eheleute gekannt und anerkannt ſind, ſo iſt ihre Ehe ein Sacrament. Daher die zweite Thatſache, daß wenn ein häretiſches, jüdiſches, heidniſches Ehepaar in die Kirche eintritt, die Ehe deſſelben ohne Weiteres, ohne revalidirt oder benedicirt zu werden, ſacramentale Ehe, ein Sacrament iſt [1]). Nur das Eine wird erfordert, daß eine ſolche Ehe an ſich wahre Ehe ſei, entſprechend den kanoniſchen Ehegeſetzen. Darin liegt, daß die Ehe ſolcher Perſonen ſchon vorher Sacrament geweſen, natürlich nicht wirklich, aber potentiell, der Möglichkeit nach. Der einfache Eintritt in die Kirche wirkt nicht etwas Neues — die Ehe bleibt dieſelbe —, ſondern macht nur, und zwar ganz unmittelbar, gleichſam paſſiv, das möglichſeiende Sacrament zu wirklichſeiendem oder auch das erſt dem Weſen nach vorhandene zu exiſtentem. Alſo haben auch in dieſem Falle Häretiker, Heiden ꝛc. ein Sacrament verwaltet. Wie die außerhalb der Kirche gegebene und empfangene Taufe ſo lange, als der Träger derſelben außer der Kirche weilt, der Wirkungen entbehrt, die der kirchlichen Taufe zukommen, ſo verhält es ſich auch mit der außerkirchlichen Ehe — die derſelben entſproſſenen Kinder treten nicht ohne

1) Es iſt mir nicht unbekannt, daß da und dort, namentlich in Frankreich, die Ehe ſolcher Eheleute, welche mit einander convertiren, ſolemniſirt werde. Aber auch nur dies. Noch Niemand hat es für nothwendig erklärt, und Niemand dafür gehalten, daß damit die Ehe erſt geſchloſſen oder dadurch Sacrament werde.

Weiteres in den Schoos der Kirche und die Anwartschaft des Heiles ein, die Treue ist nicht absolut, darum die Ehe nicht unauflöslich, also nicht schlechthin Monogamie u. s. w. —; allein das ändert, wie wir in der Erörterung über die Taufe gesehen haben, an der Sache Nichts. Man könnte sagen: so lange nicht die vollen Wirkungen der Sacramente vorhanden sind, so lange sind die Sacramente selbst nicht in voller Wirklichkeit vorhanden. Das ist richtig, wir müssen es zugeben. Allein es ist ein großer Unterschied, ob Etwas gar nicht, oder ob es nur in noch nicht vollkommener Wirklichkeit vorhanden sei. Allem, was nicht Gott ist, kommt wesentlich zu, vollkommene Wirklichkeit nicht von Anfang an zu sein, sondern zu werden, und folglich als Seiendes gelten zu müssen, ehe es als vollkommene Wirklichkeit ist. Wollte man nur letztere als Seiendes anerkennen, dann dürfte man in der Welt Wenig oder Nichts als seiend prädiciren.

Scheint es sich hiernach mit der Ehe ganz ebenso zu verhalten, wie mit der Taufe, so nämlich, daß das Sacrament der Ehe dann von Nichtchristen verwaltet werde, wenn Juden, Heiden ꝛc. von Christen dagegen, wenn Christen eine Ehe eingehen: so müssen wir jetzt sogar weiter gehen, diesen Schein für falsch erklären und behaupten, das Ehesacrament werde durchgängig, wer immer die Brautleute sein mögen, von Nichtchristen administrirt. Die Richtigkeit dieser Behauptung liegt auf flacher Hand. Wie das Sacrament der Taufe, so kann auch das der Ehe nur von Nichtchristen empfangen werden. Die Empfänger der Ehe aber sind, im Unterschied von den Empfängern der Taufe, zugleich die Verwalter des Sacramentes. Folglich können nur Nichtchristen Verwalter des Ehesacramentes

sein. Man sieht, es kommt hier auf den Beweis des Obersatzes an. Versuchen wir ihn. An der Ehe ist zunächst das Sacramentale von dem Natürlichen, oder es ist die Ehe als Sacrament von sich selbst als solcher zu unterscheiden. Jenes hat Dieses zur Voraussetzung und Unterlage; nur Solche können das Sacrament der Ehe empfangen, welche die Ehe als solche, als natürliche Verbindung geschlossen haben. Anderer Seits aber sind beide Elemente nicht von einander zu trennen; das Sacramentalische fällt mit dem Natürlichen unmittelbar zusammen. Die Schließung der Ehe als solcher nun ist ein Akt des natürlichen Menschen, oder des Menschen, inwiefern er Glied des natürlichen (adamitischen) Geschlechtes ist, also des nichtchristlichen Menschen. Folglich ist die Sache des nichtchristlichen Menschen auch die Schließung der Ehe als sacramentaler Verbindung, weil, wie gesagt, diese mit der natürlichen Ehe, obgleich von ihr unterschieden, unmittelbar zusammenfällt. Es scheint eine paradoxe Behauptung zu sein, daß das Sacrament der Ehe von nichtchristlichen Menschen empfangen werde, wenn doch christliche Brautleute dasselbe empfangen. Aber das Sacrament der Ehe wird eben von Denen empfangen, welche die natürlich eheliche Verbindung eingehen, und zwar in dem Momente und gerade dadurch empfangen, daß sie jene Verbindung eingehen; letztere ist nur das Logisch-Frühere. Die Eingehung der natürlich-ehelichen Verbindung aber ist wesentlich ein natürlicher Akt oder ein Akt des Naturmenschen; nur der Naturmensch, nicht aber der Christ als solcher kann sich ehelich verbinden. Folglich empfängt der Mensch, ob er getauft sei oder nicht getauft, das Sacrament der

Ehe nicht als Christ, sondern als Mensch, als adamitischer oder natürlicher Mensch.

Also verhält es sich mit der Ehe ganz auf die gleiche Weise, wie mit der Taufe, nur Nichtchristen können sie empfangen. Folglich ist der vorgeführte Syllogismus richtig. Denn, haben wir in Betreff der Taufe die Möglichkeit, daß Nichtchristen gültig taufen, darin erblickt, daß wesentlich Nichtchristen die Empfänger der Taufe sind, so müssen wir in Betreff der Ehe dasselbe behaupten und die Eheleute als fähige Ministri Sacramenti matrim. anerkennen, obgleich sie als Menschen, die die Ehe schließen, und in dem Momente, wo sie dieses thun, Nichtchristen sind. Zugleich aber haben wir dort die Möglichkeit, von genannter Fähigkeit Gebrauch zu machen, darin gesehen, daß jeder geborne Mensch die wesentliche Bestimmung habe, Christ zu werden, wesentlich ein zu taufender Mensch sei, und folglich Anspruch auf die der Kirche gehörende Taufformel habe. Ganz so verhält es sich auch bei der Ehe; die Ausübung der nach Vorstehendem allen Menschen zukommenden Fähigkeit, das Ehesacrament zu verwalten, ist darin begründet, daß die natürliche Ehe die wesentliche Bestimmung hat, Sacrament zu sein, so daß sie nur ist, um Sacrament zu werden. Die Ehe ist ein Geheimniß, eine Gnadenanstalt, ein Sacrament nur in Christo und durch Christus. An sich ist ein so natürliches, so ganz in der Beschaffenheit der Natur gegründetes Verhältniß, wie die Ehe ist, kein Geheimniß. Dieses und damit ein Sacrament kann die Ehe nur dadurch werden, daß zu dem Natürlichen Etwas hinzukommt. Dies geschieht durch Christus; und es ist nichts Anderes, als dies, daß der Ehe, deren alte Form unverändert bleibt, ein anderer Inhalt, eine neue

Subſtanz gegeben wird, daß ihr nicht mehr einfach natürliche, ſondern weſentlich zu erlöſende Menſchen, nicht Glieder des adamitiſchen, ſondern des chriſtlichen Geſchlechtes entſproſſen; daß demgemäß die Verbindung der Eheleute nicht mehr bloß die in der Geſchlechtlichkeit begründete iſt, deren Zweck und Erfolg in der Fortpflanzung des natürlichen Menſchen und ſofort in Gründung der Familie, der Geſellſchaft, des Staates und was damit zuſammenhängt, liegt, ſondern eine Verbindung, aus der auch geiſtige Geburt, Wiedergeburt erfolge, ſo daß ſie zum Abbilde der Verbindung Chriſti und der Kirche wird; daß alſo, mit Einem Wort, die Ehe aufhört, bloßes Naturverhältniß zu ſein und zu einer Gnadenanſtalt umgeſchaffen wird, eine beſtimmte Stellung und Function in dem Erlöſungs- und Rechtfertigungswerke erhält. Dieſe Bedeutung hat die Ehe durch Chriſtus empfangen, denn von Chriſtus geht die Rechtfertigung aus. Aber dem Weſen nach hat ſie dieſelbe von dem Augenblicke an, nachdem das Urtheil über die Vollbringer der erſten Sünde auf Erden geſprochen war. Wie ſo? Wenn nicht Chriſtus, wenn nicht Reſtitution des Menſchen wäre, ſo gäbe es keine Ehe, weil keine Menſchen, die dieſelbe ſchlößen, weil kein Geſchlecht, das ihr entſproßte. Nach der Sünde lebten und pflanzten ſich die erſten Menſchen nur in Folge deſſen fort, daß ſie begnadigt waren, daß bereits Chriſtus in ihnen wirkte. Die adamitiſche Ehe nach der Sünde und die nachadamitiſche Ehe hat zunächſt die Geſtalt, die Vererbung der Sünde zu vermitteln. Aber eben damit iſt ſie auch Vermittlerin der Erlöſungsgnade; ohne dieſe gäbe es keine Erbſünde, gäbe es nicht einen Tod, der fortwährend durch das Leben überwunden wird (denn das iſt die Erbſünde), ſondern

lediglich Tod. Sagen wir es mit Einem Wort: Vor der Sünde war die Ehe nicht ein Geheimniß, sondern ein einfach natürliches Verhältniß; nach der Sünde aber wurde sie unmittelbar ein Geheimniß, ein Sacrament, weil eine Anstalt zur Vermittlung der Erlösungsgnade. In dieser ihrer Beschaffenheit konnte sie nun freilich vollkommen wirklich erst nach Christus werden, weil die volle, vollkommen wirkliche Erlösungsgnade erst von dem persönlichen Christus ausgeht. Aber darum hört sie nicht auf, von Anfang an wesentlich Dasselbe zu sein, eben das zu sein, was sie durch Christus ist. Damit haben wir die Einsicht, sämmtliche Menschen, welche die natürlich-eheliche Verbindung einzugehen fähig sind und wirklich eingehen, können nicht nur, sondern müssen das Sacrament der Ehe administriren; ein Sacrament freilich, das dann erst in der Kirche, wo der ganze Christus ist und wirkt, eine vollendete Wirklichkeit wird.

Hiemit haben wir, wie uns scheint, den Satz bewiesen, wovon wir ausgegangen, die Möglichkeit einer Administration der Sacramente, der Ehe und Taufe, liege darin, daß diese Sacramente wesentlich Nichtchristen gespendet werden. Was an Nichtchristen vorgeht, kann von Nichtchristen verrichtet werden. Hat es zugleich eine wesentliche Beziehung auf Christus, der Art, daß es überhaupt nur in dieser Beziehung und durch dieselbe ist, so kann es Sacrament sein, und ist es wirklich, wenn es in der Kirche Sacrament ist. All das trifft zu bei der Taufe und Ehe. Somit ist bewiesen, was zu beweisen war.

Zur Vollendung des Beweises muß nur noch ein kurzer Blick auf die fünf übrigen Sacramente geworfen werden. Diese können nur Mitgliedern der Kirche ertheilt

werden. Folglich nur innerhalb der Kirche. Folglich nur durch solche Menschen, welche Mitglieder der Kirche sind (denn an diejenigen, welche innerhalb der Kirche stehen, haben die außerkirchlichen Menschen kein Recht). Folglich näher durch solche, die von der Kirche dazu auserwählt, bestellt, autorisirt sind, denn Alles, was innerhalb der Kirche vorgeht, kann nicht nur, sondern muß von der Kirche als solcher bestimmt, angeordnet, festgesetzt sein, dermaßen, daß als Organ der Kirche für irgendwelche Function immer nur derjenige gelten kann, der als solches von der Kirche selber aufgestellt ist.

Somit haben wir, um Alles kurz zusammenzufassen, den Satz: was die Kirche bei Ertheilung des Tauf- und Ehe-Sacramentes vornimmt oder verrichtet, können alle Menschen ohne Ausnahme, was sie dagegen bei Ertheilung der übrigen Sacramente verrichtet, können nur Mitglieder der Kirche und zwar näher nur solche, die von der Kirche eigens dazu bestellt und autorisirt sind, vorzunehmen oder zu verrichten intendiren, und zwar dieses deßhalb, weil jene beiden Sacramente den Nichtchristen, diese aber nur den Mitgliedern der Kirche gespendet werden. Darin ist die Thatsache gegründet, die wir zu erklären hatten.

Es wäre der Mühe werth und interessant genug, vorstehende Erörterung so abzuschließen, daß sie Moment einer alle Sacramente umfassenden Erörterung würde. Allein das würde eine eigene, und zwar umfassende Abhandlung erfordern. Wir begnügen uns deßhalb, folgende Thesen auszusprechen: 1) Rechtfertigung und Heil des Menschen sind dadurch bedingt, daß er Mitglied der Kirche

sei; 2) Mitglied der Kirche wird der einzelne Mensch durch die Kirche; 3) also ist nöthig, daß zuerst die Kirche sei. 4) Die Kirche ist die von Christus abstammende Menschheit. 5) Diese Abstammung geht so vor sich, daß die mit der nicht aufzuhebenden Abstammung von Adam gesetzte Form der Menschheit unverändert bleibt. 6) Folglich ist die Substanz der von Christo abstammenden Menschheit eine andere, als die übrig gebliebene Form anzeigt; es hat Transsubstantiation stattgefunden. 7) Somit ist die Bildung der Kirche, als Verwandlung des adamitischen in christliches Geschlecht, ein Sacrament, inwiefern formell das Wesen des Sacramentes Transsubstantiation ist. 8) Dieses Eine Sacrament, welches die Grundlage der Rechtfertigung bildet, ist nicht in dieser Allgemeinheit, sondern vollzieht sich durch mehrere Momente hindurch. 9) Diese sind die sieben Sacramente. Das erste ist die Priesterweihe; es müssen vor Allem Repräsentanten Christi vorhanden sein, um welche sich die Gläubigen wie um Mittelpunkte schaaren, wie die ersten Gläubigen sich um Christus selbst versammelt haben. Es ist klar, die Bestellung solcher Repräsentanten Christi könne nur durch Christus selbst, und sofort immer nur von Oben ausgehen, so daß die Bischöfe vom Papst, die Priester von den Bischöfen gesetzt werden. Woraus folgt, das Sacrament der Priesterweihe könne nur von Bischöfen gespendet werden. Ebenso klar ist aber auch, daß die Priesterweihe ein anderes Sacrament voraussetze, nämlich die Taufe, die Verwandlung des natürlichen Menschen in einen christlichen Menschen, denn nur der christliche Mann kann Priester werden. Die Taufe wiederum setzt ebenso ein anderes Sacrament voraus, die Ehe nämlich, als die

Quelle, woraus zu tausende Menschen entspringen. Hat sich durch Verbindung von Gläubigen mit den Priestern (und durch diese mit den Bischöfen und dem Papst) die Kirche gebildet, oder sind Menschen Mitglieder der Kirche geworden, so handelt es sich sofort darum, dieselben zu befestigen, damit Jedem als selbstständigem Gliede bestimmte Stellung und Function angewiesen werden könne; ein Geschäft, welches rechtmäßig nur durch Die verrichtet werden kann, die zwar vom Papste abhängig, aber doch unmittelbar von Christus berufen sind, durch die Bischöfe (Firmung). Endlich dienen dann die drei übrigen Sacramente dazu, das so Gegründete und Befestigte zu erhalten, im Einzelnen zu pflegen, etwaige Störungen immer wieder gut zu machen, auch noch im Augenblick des Todes die Substanz zu beschützen und zu erhalten, welche unter der Form des adamitischen Menschen, unter jener Form, die eben jetzt zerbricht, verborgen liegt. Die Verwaltung dieser drei Sacramente fällt ausschließlich solchen Mitgliedern der Kirche zu, welche eigens dafür von der Kirche bestellt und autorisirt sind, nämlich den Priestern, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie innerhalb der Kirche stattfindet. 10) Demnach erscheinen die Taufe und die Ehe als zwei Sacramente, welche, wenn es erlaubt ist, so zu sagen, früher sind, als das erste Sacrament. Darin ist es begründet, daß dieselben außerhalb der Kirche administrirt werden können, während die Administration aller übrigen ausschließlich in die Kirche fällt.

Hiemit sei die Apologie der Ketzertäufe geschlossen. Darüber Etwas beizubringen, daß und warum diejenige Ketzertaufe, überhaupt diejenige Taufe, welche nicht in der

rechten Form und Intention verrichtet worden, ungültig und als nicht geschehen zu betrachten sei, wäre überflüssig. Dagegen können wir nicht schließen, ohne noch ein Mal, wie schon Anfangs, darauf aufmerksam zu machen, daß gar viele der gegenwärtigen Sekten die Taufe als leere Ceremonie behandeln und weder in der rechten Form, noch mit der Intention verrichten, das zu vollbringen, was die Kirche vollbringt, indem sie tauft.

Dr. Mattes,
Prof. in Hildesheim.

3.

Kritik der Dischinger'schen „Principien der speculativen Trinitätslehre, mit Rücksicht auf Zukrigl."

Zweiter Artikel.[1])

Bisher haben wir gesehen, daß Dischinger den theogonischen Prozeß gänzlich undenkbar gefunden und dieß aus folgenden Hauptgründen: weil es auf diese Weise in Folge des angenommenen Werdens keine gleiche Ewigkeit, kein wahres Ineinandersein, keine organische Lebensverbindung und zuletzt keinen wechselseitigen Lebensverkehr der göttlichen Hypostasen geben soll. — Wir haben alle diese erhobenen Bedenklichkeiten zu lösen versucht. Indeß meint Dischinger in unserer Reconstruction der Trinität nicht bloß die Undenkbarkeit des theogonischen Prozesses, sondern zugleich auch eine Menge von Widersprüchen und sogar von der Kirchenlehre abweichende Resultate, d. h. Häresien zu finden. Diese sollen sich aber auf unsere Auffassung des Verhältnisses der Einheit zur Dreiheit, dann: des Verhältnisses des Wesens zu den Personen und endlich des gegenseitigen Verhältnisses der drei Personen zu einander beziehen.

---

1) Siehe Jahrgang 1849, Heft 3.

Wir wollen nun sehen: ob wirklich jene Widersprüche und von der Kirchenlehre abweichende Resultate, deren Oischinger uns beschuldigt, aus unserer Reconstruction hervorgehen.

a) Erstlich entdeckt Oischinger in unserer Reconstruction des theogonischen Processes eine Viereinigkeit. Wir sollen nämlich zwischen Person und Individuum einen realen Unterschied setzen, und daher auch zwischen Dreiheit und Einheit, wodurch sodann eine Vierheit entstehe. S. 30 der Bonner Kath. Vierteljahresschrift für Wissenschaft und Kunst (Neue Folge. 3. Jahrgang. 1. Heft 1849) sagt er: „Indem wir zwischen der Einheit und der Dreiheit ein ideales Verhältniß ansetzen, müssen wir ein reales ausschließen; denn dieses setzt zwischen die Einheit und die Dreiheit einen sachlichen Unterschied, wornach eine Vierheit in demselben Objecte anzunehmen wäre. Zukrigl konnte auf seinem dualistischen Standpunkte nicht zur Einsicht gelangen, daß man von einer Sache zugleich dieses, wie jenes praediciren könne, sondern er mußte, da ihm die Einheit entschwunden, einen realen Unterschied annehmen."

Worin besteht aber unser realer Unterschied zwischen Person und Individuum?

Wir sagten (S. 249 in unserer Schrift): „Die Person ist ein sich als Realgrund erfassendes, denkendes und wissendes freies Sein; das Individuum dagegen ist ein Subject an sich, aber nicht für sich, der Person eignet daher das Selbstbewußtsein und das Grunddenken, dem Individuum „(Natursubjecte)" bloß das Bewußtsein und das Schemadenken".

Darauf erwidert Oischinger S. 31: „Wäre dieses wahr, so könnte man von Gott nie die untheilbare Einheit

— indivisa unitas, ἄτομος — wovon Individuum nur die Umschreibung ist, prädiciren." Nach Oischinger soll also das Eine und selbe absolute Prinzip nach einer Beziehung eine Dreipersönlichkeit und nach der andern Beziehung ein Individuum sein; letzteres sollen wir aber negiren. Darauf entgegnen wir: Wir verneinen keineswegs, daß Gott nach der einen Beziehung eine Dreipersönlichkeit und nach der andern nur Ein Wesen sei, und daß dieses eine Dreipersönlichkeit constituire, aber dieß müssen wir bemerken, daß für die Bezeichnung der Wesenseinheit Gottes das Wort: Individuum, unpassend sei, da es im eigentlichen Sinne nur den Natursubjecten eignet, die aber gerade divisa membra der Einen differenzirten Natursubstanz sind; das Wesen Gottes dagegen ist in der Trinität nicht real zertheilt, so daß die drei Hypostasen drei Theilganze wären; das absolute Princip setzt sich im Sohne in seiner Ganzheit entgegen. Es ist demnach in allen drei Hypostasen dieselbe und Eine Substanz (reale Einheit) ganz vorhanden (Unitas in trinitate), und zugleich sind die drei Hypostasen unzertrennlich mit einander verbunden und constituiren so Einen Lebensorganismus (Trinitas in unitate) d. h. ein Wesen für sich und in Bezug auf Anderes. Daher ist von Gott die untheilbare Einheit — indivisa unitas — auch nach unserer Reconstruction zu prädiciren. Da nun aber nach unserer Anschauung die Einheit nicht als etwas Reales für sich der Dreiheit gegenübertritt und steht, sondern die Dreipersönlichkeit das Reale selbst ist, wie kann dann Oischinger uns der Viereinigkeit zeihen? Sagt ja das vierte Lateran-Concil: „Et ideo in Deo solummmodo trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu na-

tura divina.“ Heißt es denn nicht in unſerer Schrift S. 255: „Ein und daſſelbe Princip (reale Einheit) als ſolches ſei dreimal in den drei Perſonen real geſetzt?“ Wo wird denn hier angedeutet, daß das abſolute Princip als reale Einheit noch außer, über oder neben den drei Perſonen ſubſiſtire?

Wie kann Diſchinger jene Stelle ſo commentiren S. 31: „Wenn Zukrigl einen realen Unterſchied zwiſchen der Einheit und der Dreiheit, mag er letztere als dreimaliges Setzen oder Selbſtpotenziren, oder wie immer faſſen, annimmt, ſo kann er der Viereinheit, welche von der Kirche verworfen wurde, nicht entgehen, oder es entſteht ihm eine abſolute Einheit mit drei Lebensäußerungen, womit die Dreiperſönlichkeit aufgehoben iſt. Wenn er eine reale Einheit annimmt, ſo kann er nur Vierfaches zählen; denn wenn er auch die Einheit mit der Dreiheit verbunden ſein läßt, ſo iſt ſie immerhin real von der Dreiheit verſchieden, wenn auch nicht geſchieden.“ Dann S. 32: „Wie man ſieht, iſt nach Zukrigl nur darum keine Viereinheit vorhanden, weil das Abſolute nicht von den drei Elementen getrennt iſt. Aber dieſes iſt durchaus ungenügend; denn es iſt auch die eine Perſon von der andern, z. B. der Vater von dem Sohne, nicht getrennt, und doch iſt eine Mehrheit vorhanden.“ Wo haben wir eine ſolche Behauptung aufgeſtellt? Wir ſagten ja ſelbſt (S. 298 in unſerer Schrift): Man könne „das in allen drei Perſonen immanente, Eine, gleiche und ſelbe göttliche Weſen nicht von dieſen ſcheiden, und ſo als Viertes über ihnen, gleichſam wie die Gattung über ihren Individuen „(d. i. mittelſt der Reflexion, weil ſonſt die Gattung in der Concretheit nicht für ſich, ſondern nur in den Individuen exiſtirt)“ hin-

stellen, weil es ja nicht vor, neben oder über und außer den Personen ist, da Es von Ewigkeit „(in denselben)" sich selbst bewußt war." Denn die Dreipersönlichkeit ist ja die Existenzform des absoluten Principes. Deßhalb bemerkten wir auch: „Das Absolute ist den Momenten seiner Selbstobjectivirung, d. i. den Personen immanent." Es ist demnach nicht mit denselben nur so verbunden, wie Oischinger uns aufbürdet. Das Absolute ist ja in den Proceß selbst eingegangen, und hat nur in den drei Personen sein Dasein, und außer diesen nicht. Wir haben also die Kirchenlehre von der Dreieinigkeit Gottes nicht im Geringsten verletzt. Wenn aber Oischinger meint, daß unsere Ansicht im vierten Lateran-Concile verdammt werde, so irrt er sich gewaltig. Denn auch wir behaupten ja mit dem Concil und dem Petrus Lombardus, „quod una quaedam summa res est, quae veraciter est Pater, et Filius et Spiritus sanctus." Die summa res ist eben hier unsere reale Einheit, die Eine und selbe absolute Substanz, welche dem Vater, Sohne und h. Geiste immanent ist. Sie wird aber erst diese dreipersönliche Bestimmtheit, d. h. sie entfaltet sich als Vater, Sohn und h. Geist durch die Subjectobjectivirung = durch den theogonischen Proceß, = Zeugung und Doppelhauchung. Denn früher ist sie unbestimmtes Sein. Da sie aber schlechthiniges Sein ist, so ist sie auch Bestimmen durch Sich, mithin ist diese Unbestimmtheit von Ewigkeit aufgehoben, indem sie als absoluta res nicht zu warten hat auf ihre Differenzirung durch ein anderes Sein, deßhalb ist sie von Ewigkeit wirklicher Vater, Sohn und h. Geist. Daher sagen auch wir: „tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem," da das Prius und Posterius im absoluten Subjectobjectivirungsprocesse ein absolutes ist,

und zwischen ihnen nicht bloß ein Ineinander-, sondern auch ein Nebeneinander Statt findet. Auch verstoßen wir uns nicht gegen den Satz: sed est Pater, qui generat — wenn Dischinger S. 33 sagt: „Ganz unrichtig und verkehrt ist der Ausdruck: das absolute Princip, die Einheit, die Einpersönlichkeit erzeugt u. s. w.“ Denn nach unserer Anschauung ist ja eben vor der Differenzirung das unbestimmte absolute Princip der potentielle Vater, nach der Differenzirung aber wird es durch die Entgegensetzung (Communicirung seines absoluten Seins) im Sohne zum wirklichen Vater. Somit kann man immerhin sagen: das absolute Princip als potentieller Vater erzeuge den Sohn. Daß aber das absolute Princip als Einpersönlichkeit den Sohn erzeuge, haben wir nirgends behauptet, da es ja erst nach der Selbstobjectivirung durch die Beziehung zum subjectiven = persönlichen Vater wird. Als unbestimmtes reines Sein ist das absolute Princip vor der Differenzirung sonder Zweifel weder generans, noch genita, noch procedens zu nennen. Und ebenso ist sie nicht an sich und für sich, sondern nur im potentiellen Vater als generans, und im Sohne als genita und im h. Geiste als procedens zu denken [1]). Dieß hebt aber das Concil deßhalb hervor, um die Idee der Viereinigkeit zu beseitigen, da leicht irgend Einer meinen könnte: daß die summa res als absolute Einheit den Vater, Sohn und h. Geist setze, und sodann außer diesen Personen für sich noch stehen bleibe. Wenn aber Dischinger S. 33 und 34

1) Die Prädicate: generans, genita und procedens fallen demnach in die gewöhnliche Daseinsform des absoluten Principes (summa res), aber nicht in sein Sein, als solches (substantia, essentia, seu natura divina). Denn das Wesen ist in allen drei Hypostasen dasselbe und gleich absolut.

bemerkt: „Nach der Kirchenlehre sind die Einheit und Dreiheit ideale Unterschiede, während Zukrigl und Staudenmaier eine Verbindung beider als Viereinheit annehmen. Das Mittelglied bildet der theogonische Proceß, der gerade durch die angeführte Decretale auf das Bestimmteste verpönt ist:" — so hat er ganz übersehen, daß es darin auch heißt: sed est Pater, qui generat etc. Ist da der Proceß wohl negirt: Gewiß nicht. Negirt man den theogonischen Proceß, so kann man nimmer mit Recht sagen: daß Gott Dasein durch Sich ist. Und da wir weiterhin nirgends einen realen Unterschied zwischen der Einheit und Dreiheit machen, d. h. die reale Einheit neben der Dreiheit hinstellen, so „entsteht uns auch nicht, um der Viereinheit zu entgehen, eine absolute Einheit, mit drei Lebensäußerungen, womit die Dreipersönlichkeit aufgehoben ist."

b) Doch Oischinger meint: Wir haben nicht bloß eine Viereinigkeit Gottes, weil nach unserer Anschauung das absolute Princip mit drei Personen verbunden sein soll, sondern auch zugleich eine Vierpersönlichkeit. Denn S. 36 und 37 sagt er: „Läßt man die absolute Persönlichkeit oder das absolute Princip gegen die drei Personen thätig sein, so entsteht entweder eine Quaternität, oder die Dreipersönlichkeit wird zu einer Erscheinungsform der Einpersönlichkeit gemacht." Wir sollen also „von einem absoluten Principe gegenüber den drei Personen sprechen und daher Gott in Gott eintragen," weil wir sagen: „Wird das absolute Princip sich offenbar durch Wesens-Entgegen- und Gleichsetzung, so kann und muß es sich auch in mehreren Persönlichkeiten wissen."

Weiter bemerkt Oischinger: „Zukrigl nennt dieses Absolute auch substantia prima, also sind die drei Personen

dieſer abſoluten Subſtanz gegenüber ſecundäre Subſtanzen. Beide vertragen ſich nicht zuſammen; denn weiß ſich das Abſolute in den drei Subſtanzen, ſo liegt dieſelbe Anſchauung, wornach die pantheiſtiſche Philoſophie ſagt: Gott weiß ſich im Menſchen, zu Grunde. Wie hier, ſo iſt dort die Selbſtſtändigkeit ſowohl des abſoluten Principes, als der drei relativen aufgehoben. Wie aber kann ſich etwas in einem andern wiſſen? wie iſt eine ſolche Immanenz und Confuſion denkbar?“ Allein wo iſt da eine Quaternität, wenn das abſolute Princip ſich entgegen- und gleichſetzt, und nicht außer und über und neben ſeinen Poſitionen ſteht, ſondern eben dieſe reale Triplicirung iſt? Wo ſagten wir wohl: daß das Eine abſolute Princip gegen die drei Perſonen thätig ſei, auf welche Weiſe ſodann vier abſolute Subſtanzen entſtünden, von denen das abſolute Princip die substantia prima, und die drei Perſonen dieſer gegenüber ſecundäre Subſtanzen wären? Wenn wir nach dem Vorgange von Strauß hier das Abſolute substantia prima nennen, ſo hat Diſchinger weder Strauß noch uns verſtanden. Wir wollten hiemit nur andeuten, daß Gott nicht zu denken ſei als Gattungsſubſtanz, welche ſich real zertheilend in Individuen verwirklicht und ihre Exiſtenz hat. Auch können die Perſonen nicht im Gegenſatze zum abſoluten unbeſtimmten Principe ſecundäre Subſtanzen genannt werden, da ſie ja eben die Objectivirung deſſelben (der substantia prima), und im Weſen Eins und alle gleichewig ſind. Diſchinger folgert daher auch mit Unrecht: „daß ſich „(auf dieſe Art)“ das Abſolute in den drei Subſtanzen „(Hypoſtaſen)“ als in einem Andern weiß? Daß ſich Gott in der Dreiheit wiſſen könne, wird Niemand beſtreiten, der erkannt hat, daß auch das Natur-

princip in einer Vielheit von sinnbegabten Individuen um seine Erscheinungen weiß. Wie sollte es auch anders sein, wenn das Eine absolute Princip sich in allen drei Hypostasen real objectivirt hat; denn diese sind ja seine Existenzform. Aber dieses Sichwissen des absoluten Princips in den drei Hypostasen, als Vater, Sohn und h. Geist — heißt nimmermehr: Sich in einem wesentlich Andern wissen. Gott weiß sich nur in sich. Der Subjectobjectivirungsproceß des Absoluten ist demnach nach dualistischer Anschauung ein wesentlich anderer, als nach der monistischen. Dort setzt sich das absolute Princip in seiner Ganzheit entgegen und ebenso gleich, und dieß in sich selber, aber nimmer in einem Andern. Hier aber geht das absolute Princip in eine reale Zertheilung ein, in die Besonderung und zwar in der Weltwendung oder in seiner Verendlichung. Es entfaltet sich zuerst in den drei Naturreichen, und dann sich steigernd in einer unendlichen Vielheit von Menschenindividuen, in welchen es sein Selbstbewußtsein gewinnt und nach Strauß so allpersönlich wird. Welche Differenz daher zwischen beiden!

Ist aber nach unserer Ansicht das absolute Princip weder als unbestimmtes Sein noch als Einpersönlichkeit gegen die drei Personen thätig, da jenes mit diesen Eins ist, und nicht früher für sich existirte, so haben wir auch gar nicht „die Dreipersönlichkeit zu einer Erscheinungsform der Einpersönlichkeit gemacht." Nach unserer Anschauung kann ja das unbestimmte absolute Princip nie als persönlich aufgefaßt werden, da es durch den Selbstobjectivirungsproceß erst absolutes Subject, absolute Persönlichkeit wird, d. h. eben durch seine Selbstunterscheidung in den drei Hypostasen. Würden wir eine absolute Einpersönlich-

keit, und dazu noch eine absolute Dreipersönlichkeit annehmen, dann müßten wir einen doppelten Subjectobjectivirungsproceß in Gott statuiren; davon hat aber Dischinger gewiß nichts in unserer Schrift gelesen. Darum hat Dischinger nur aus einem Mißverständniß eine Vierpersönlichkeit in unserer Reconstruction gefunden. Er äußert S. 37: „Zudem ist eine jede Person ein selbstbewußtes und wollendes und thätiges Wesen. Wenn aber in ihr das absolute Princip weiß, und will und handelt, wie ist sie noch eine Persönlichkeit? Es entsteht eben alsdann eine vierfache Persönlichkeit; denn zu der dreifachen kommt noch die absolute hinzu, welche diese dreifache gleichsam zusammenhält und als das Centrum sie vereinigt. Sie ist das Band, welches zwar von ihnen nicht getrennt ist, aber doch in ihnen gemeinsam denkt und daher das absolute Bewußtsein begründet. Wie ist so etwas, abgesehen von dem Widerspruche mit dem Dogma, je nur denkbar? Wenn das Eine und dasselbe absolute Princip jeglicher Person immanent ist, wie es S. 26 (in unserer Schrift) heißt, so geht entweder die Dreipersönlichkeit in der absoluten, oder diese in jener auf.“ Da nach unserer Auffassung das absolute Princip vor seiner Differenzirung keineswegs als absolute Einpersönlichkeit existirt, so kann sich selbe auch nicht in der Dreipersönlichkeit denken. Denn dieß wäre allerdings unmöglich, wenn wir es behauptet hätten, was aber eben nicht der Fall ist. Kein Princip hat eine doppelte Subjectobjectivität. Es kann sich eine Persönlichkeit nicht in der andern denken, sondern sie muß sich selbst in sich denken und wissen. Daher haben wir auch nicht eine absolute Einpersönlichkeit als ein Viertes neben der Dreipersönlichkeit hingestellt, und sie mit dieser verbunden, da-

mit sie selbe gleichsam zusammenhalte. Denn wir sagten nur: daß eben diese absolute Dreipersönlichkeit in der begrifflichen Einheit die absolute Persönlichkeit constituire, und daß deßhalb die absolute und dreifache Persönlichkeit dasselbe, aber nur jedesmal nach einer andern Beziehung ausgedrückt, sei.

c) Wiederum sollen wir nach Oischinger den Tritheismus schlecht widerlegen, dann selbst hiedurch in denselben gerathen, und endlich abermals in die Quaternität zurücksinken. So heißt es S. 38: „Weil der Gattungsbegriff „(nach uns nämlich)" auf Gott nicht anwendbar ist, sollen nicht drei Götter in dem Subjectobjectivirungsprocesse entstehen. Der Gattungsbegriff soll aber der Natur allein zukommen, „(und Gott nicht)", eine durchaus irrige und neuerfundene Behauptung." Dann S. 39: „Welches ist aber nach dieser neuen Theorie der Unterschied zwischen der Gattung, welche Gott, und zwischen der Gattung, welche der Natur beigelegt wied? Der Unterschied besteht in dem logischen und realen Allgemeinen, oder dort soll die Gattung nur in den Individuen, hier aber als reale Einheit wirklich sein, so daß dort die Individuen getrennt, hier aber die Personen durch die reale Einheit wie durch Klammern zusammengehalten werden." „Also gibt es immerhin, wenn auch keine Drei getrennte, so doch Drei verbundene Götter. Der Tritheismus ist also nicht widerlegt. Es wurde aber schon bewiesen, daß keine reale Einheit gegenüber der Dreipersönlichkeit, wenn auch damit verbunden, angenommen werden kann, ohne eine Quaternität zu behaupten."

Oischinger verkennt ganz den Sinn in unserer Behauptung, „daß der reale Gattungsbegriff auf das Abso-

lute gar nicht anwendbar iſt.“ Er ſagt: „Wie albern iſt die Behauptung, daß ſich nur im Naturgebiet die Gattung finde? Oder heißt nicht Gott und die Creatur Weſen und Geiſt und Perſon?“ Meint Diſchinger wirklich, daß die reale Gattung auch außer der Natur ſtattfinde, dann muß er auch den Traducianismus zugeben, und annehmen, daß die Geiſter erzeugt und nicht geſchaffen werden. Ja noch mehr: er muß dann ſtatuiren, daß die abſolute Subſtanz durch die Beſonderung in drei Individuen ſich differenzirt habe, wodurch drei Theilganze entſtehen, d. h. drei getrennte göttliche Individuen, in welchen die göttliche Gattung als Immanenz ihre Exiſtenz hat. Denn wo reale wirkliche Gattung, da iſt Individualiſirung (reale Zertheilung und Beſonderung), weil nur ſo die Gattung wirklich wird und iſt. Nun aber wiſſen wir, daß das abſolute Princip in ſeinem Subjectobjectivirungsproceſſe in ſeiner Ganzheit ſich entgegen- und gleichſetzt, jedoch jedesmal in einer andern Daſeinsform, alſo ſich nicht individualiſirt; daher auch die Hypoſtaſen nicht von einander getrennt, ſondern in einander exiſtiren, indem ſie eben nur einen abſoluten Lebensorganismus bilden. Wie kann dann Diſchinger uns zurufen: wir hätten zwar keine getrennten, aber drei verbundene Götter? Haben wir wohl je behauptet, daß der Vater, Sohn und h. Geiſt drei von einander unabhängige Weſen für ſich ſind? Conſtituiren ſie nicht in ihrer Immanenz nur Ein Weſen? Sagten wir nicht ſelbſt: es gibt drei immanente göttliche Factoren, oder Perſonen, welche im Weſen Eins ſind? Kann aber der reale Gattungsbegriff nicht auf das Leben Gottes angewendet werden, ſo kann man auch nicht behaupten, daß es drei getrennte Götter gebe, da ja über-

haupt die Gattung eine beliebige Mehrheit von Individuen befassen kann. Und nur daraus, weil das absolute Leben nicht als Gattungsproceß aufgefaßt werden kann, ist es begreiflich: wie das Athanasische Symbol sagen kann: Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus s. et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Fände aber der Gattungsproceß Statt, so gäbe es drei getrennte, und wenn man will, auch mehrere Gottheit-Individuen. Daher haben wir allerdings dadurch den Tritheismus widerlegt gegen jene, welche der Kirchenlehre die Behauptung aufbürden, daß nach ihr das Absolute als Gattungssubstanz sich in drei getrennten Individuen verwirkliche, und somit drei getrennte Götter bilde.

Ueberhaupt kennt Dischinger noch nicht den Unterschied zwischen dem realen und dem subjectiven (dem logischen oder formalen) Gattungsbegriffe. In letzterer Beziehung lassen sich allerdings verschiedene Dinge unter einen gemeinsamen Ausdruck bringen. Denn so ist wohl, wie Dischinger behauptet, Gott ein Wesen und der creatürliche Geist auch, aber deßhalb sind sie doch nicht von Einer Gattung, d. i. von derselben Substanz durch Besonderung (Individualisirung) entstanden. Hier ist also nur das logisch Allgemeine gemeint. Man kann auch nicht sagen, daß es eine allgemeine Geistessubstanz gibt, welche sich in die einzelnen Menschengeister besondert hat und noch hinfort besondert. Daß aber der Geist Allgemeinbegriffe bilde, kommt nur daher, weil er mit der Naturpsyche im Menschen verbunden ist; es hat daher der Typus des Naturlebens einen Einfluß auf sein Denken, da er von demselben gewisse Formen entlehnt.

Was aber den Unterschied zwischen der Gattung, welche Gott, und zwischen der Gattung, welche der Natur

beigelegt wird, anbelangt, den Diſchinger uns aufbürdet, ſo müſſen wir bemerken, daß wir einen ſolchen nirgends aufgeſtellt haben. Denn die Gattung hat nach unſerer Anſchauung ſtets nur in den Individuen und zwar in getrennten ihr Daſein; ſie iſt nur als ein immanentes Real-Allgemeines (durch die Beſonderung in den Individuen), aber nie als reale tranſcendente Einheit (Monade) vorhanden, da ſie ſich ja eben durch die Beſonderung real zertheilt hat. Deßhalb wiſſen wir auch von keiner Gattung, welche Gott beigelegt wird. Denn nach unſerer Auffaſſung gibt es ja außer den Perſonen keine Gottheit (Gattung), welche als reale Einheit beſtehen und dann als ſolche die drei Perſonen zuſammenhalten würde, wie eine Klammer. Denn die Dreiperſönlichkeit iſt eben das abſolute reale Princip, oder das reale abſolute Eine Weſen. Frage: wo ſind wir dann wieder in eine Quaternität zurückgeſunken?

d) Aber nun findet Diſchinger, daß wir uns in der Durchführung unſerer Reconſtruction auch des Modalismus ſchuldig gemacht haben, da wir den Tritheismus widerlegen wollten. Er ſagt S. 43: „Will Zukrigl, der mit dem Sabellianismus den Tritheismus widerlegen will, beide überwinden, ſo muß er die Selbſtpotenzirung und den theogoniſchen Proceß perhorresciren, der dem Reſultate nach ganz mit der hegel'ſchen Dialektik zuſammenfällt, wonach Gott nichts weiter, als dieſer logiſche, ſich in drei Negationen bewegende Proceß iſt, der Ausdruck, daß Gott als Satz (Vater), Gegenſatz (Sohn) und Gleichſatz (heiliger Geiſt) in Lebenseinheit exiſtirt, iſt ganz modaliſtiſch; denn man ſagt zwar Gott Vater, Gott Sohn, und Gott heiliger Geiſt, aber nimmer: Gott als Vater, als Sohn und als heiliger Geiſt, weil dieſes nur einen Modus Gottes aus-

drückt, wie die Ausdrücke: der Mensch als denkendes, als fühlendes u. s. w. modalistisch sind." Dischinger meint demnach, daß wir uns Gott in einer dreifachen formalen Zuständlichkeit oder Erscheinung oder Thätigkeit denken; wodurch die drei Hypostasen als Selbstheiten aufgehoben sind und wobei Gott als Einpersönlichkeit dreifach thätig ist, indem er in ein dreifaches Verhältniß mit der Welt als Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher eingeht, und dieses dreifache Verhältniß sei dann die Dreieinigkeit Gottes.

Hier hat aber Dischinger vergessen, daß wir früher stets von einer wesenhaften Entgegen- und Gleichsetzung des absoluten Principes gesprochen. Es sind demnach Vater, Sohn und heiliger Geist nicht bloße Thätigkeiten des Einen ihnen immanenten, absoluten Principes, sondern reale Positionen. Wie kann er uns dann im Widerspruche mit seiner frühern Anschuldigung, daß wir eine Quaternität behaupten, auch noch Sabellianismus und Modalismus vorwerfen?

Und endlich: warum sollte man nicht sagen können: Gott existirt als Vater (Satz), Sohn (Gegensatz) und heiliger Geist (Gleichsatz) in Lebenseinheit? Wer kann wohl von Gott den verschiedenen modus existendi negiren? Sind die drei Hypostasen etwas Anderes als die drei verschiedenen wesenhafte persönliche Daseinsweisen des absoluten Principes, welche zusammen dessen Eine und selbe (weil nicht getrennt) Wesensexistenz bilden? Damit stimmt ja auch Peronne überein [1]). Dieser modus existendi Gottes

1) Praelect. theolog. Vol. IV. pag. 269. Divinae personae non diversa, sed eadem existentia fruuntur, etsi modus existendi distinctus sit in qualibet persona; nec tres personae, proprie loquendo sunt tria entia, sed idem ens divinum trina subsistentia donatum.

ist doch wahrhaftig nicht eins mit dem Modalismus der Häresie. Denn nach Simon's modalistischer Auffassungsweise der Trinität sind ja Vater, Sohn und heiliger Geist bloße Aeußerungs- oder Erscheinungsweisen, Formen derselben einigen göttlichen Person (Epiph. Haer. II, 2); nach Sabellius aber nur drei Namen oder Erscheinungsweisen einer und derselben Person (*Ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι.* Dann: *Μία ὑπόστασις, τρεῖς ἐνέργειαι*).

Drum ist Dischingers Anklage eine völlig ungerechte: daß wir den Tritheismus durch den Modalismus zu widerlegen suchen.

Deßhalb huldigen wir noch keineswegs dem Modalismus, wenn wir eine Analogie von der Potenzirung gebrauchen, um dadurch anschaulich zu machen, wie ein und dasselbe absolute Wesen sich dreimal setzen und insofern vervielfältigen und entfalten, und doch dabei Eins bleiben kann, weil die Vervielfältigung eine immanente und das absolute Princip (die reale Einheit) nicht real entzweit, sondern in der Subjectobjectivirung in seiner Ganzheit gesetzt wird. Wenn wir hiezu das Beispiel: Eins zur dritten Potenz erhoben, bleibe immer Eins, ungeachtet der dreimaligen Multiplication —, gewählt: so wollten wir hiemit nur eine Analogie geben und nicht mehr, daher hieraus keineswegs einen stringenten Beweis ableiten. Sagt aber Dischinger hierauf S. 42: Es „werden hier die Personen gezählt, der Vater und der Sohn und der heilige Geist, oder es greift die Addition, nicht aber die Multiplication oder Potenzirung Platz". Und dann: daß „Eins nicht zur dritten Potenz erhoben werden könne." „Bei Gott könne von keiner Erhebung — wohl aber Entäußerung die Rede sein.": so ist unsere Bemerkung: Wir

wollten ja eben nicht den Polytheismus begründen, sondern nur die dreifache reale Daseinsweise des Einen und selben absoluten Principes (in drei Hypostasen) versinnbilden. Deßhalb sagten wir auch: das absolute Princip auf der ersten Stelle heißt Vater, auf der zweiten Sohn, auf der dritten heiliger Geist. Wenn aber Oischinger meint: die absolute Selbstpotenzirung sei bei Gott eine absolute Unmöglichkeit, und deßhalb seien wir in den Modalismus verfallen: so ist es nur eine Selbsttäuschung von ihm. Denn wer hat Gott wohl in's Dasein übersetzt, als er sich selbst? Wie sollte nun eine Potenzirung nicht möglich sein, wenn Gott in der zweiten und dritten Entwicklungs- und Daseinsstufe mehr Bestimmtheit als in der ersten und endlich in allen dreien seine volle Bestimmtheit erhält? Wenn aber Oischinger entgegnet S. 42 und 43: nach unserer Reconstruction „gibt es nur Entwicklungsstufen und Momente oder Existenzformen der Einen und ungetheilten Persönlichkeit, aber nie drei Personen; denn die Potenzirungsform A, und A^2 und A^3 weist nur diesen Proceß nach, wodurch das Eine Wesen wächst und sich entfaltet. Tritt es in das zweite Stadium ein, so ist die erste Form verschwunden, und ist es im dritten, so sind die zwei vorhergehenden nicht vorhanden. Von da an aber kreist es wiederum — dem zu- und abnehmenden Monde vergleichbar — zu A zurück und beginnt den Kreislauf von Neuem“: so hat er ganz außer Acht gelassen, daß nach unserer Reconstruction des absoluten Subjectobjectivirungsprocesses nicht blos formale, sondern wesenhafte Entwicklungsstufen (wirkliche Hypostasen) eintreten müssen, da wir ja stets eine wesenhafte Entgegen- und Gleichsetzung des absoluten Principes behaupteten, indem sonst die Idee der absoluten Persönlich-

keit gar nicht erreicht wird, wenn Gott sich nicht als Vater, Sohn und hl. Geist weiß. Deßhalb verschwinden die Entwicklungsstufen gar nicht, sondern sie bleiben. Das absolute Princip muß allerdings auf der zweiten Entwicklungsstufe eben zufolge derselben zu einem andern persönlichen Factor sich constituiren, als auf der ersten. Dasselbe gilt dann auch von der dritten Entwicklungsstufe. Um aber die bleibende Substanz jeder Hypostase anzudeuten, wählten wir die Bezeichnung: $1^3 = 1 \times 1 \times 1 = 1$. Nur wenn wir unsere Reconstruction allein auf diese Analogie gegründet hätten, könnte für Dischinger ein Zweifel entstehen, ob wir nicht etwa dem Modalismus huldigen. Wohl sind nach unserer Anschauung die Uebergangsformen des absoluten Principes, d. h. dessen reale Entgegen- und Gleichsetzung nothwendig, damit es sich als Sein schlechthin wissen kann, aber nur verschwindet keine, sondern jede bleibt stehen, weil jede postulirt wird, da zum göttlichen Lebensorganismus und zum absoluten Selbstbewußtsein drei reale persönliche Factoren gehören. Es sind also die Formen permanent und nicht vorübergehende Erscheinungen „der Einen ungetheilten Persönlichkeit".

Ebenso bürdet uns Dischinger mit Unrecht einen stetigen Kreislauf eines modalistischen Lebensprocesses Gottes auf. Ist der absolute Subjectobjectivirungsproceß Gottes von Ewigkeit fertig, wozu hätte er dann nöthig, denselben zu wiederholen? Es fällt ja im Absoluten die Verinnerung mit der realen Hypostasirung zusammen. Wir haben demnach nicht Ursache, die Selbstpotenzirung (die Selbstübersetzung des absoluten Seins in seine dreifache reale und persönliche Daseinsform) aufzugeben, wenn wir den Sabellianismus überwinden wollen. Denn unsere Potenzi-

rung des absoluten Principes ist eine bleibende, wesenhafte Position, verbunden mit Wachsthum in der Entfaltung, da selbes ja in der Entgegensetzung zugleich sein Sein real schaut, und in der Gleichsetzung eine reale Ueberzeugung von der Identität des Gegensatzes mit sich, als dem Principe (Satze) gewinnt.

e) Nun prüft Oischinger unsere Reconstruction in Betreff des Verhältnisses der Personen zu einander, und jetzt entdeckt er sogar darin einen verborgenen neun- oder zwölfpersönlichen Gott. Er deducirt dies S. 44 also: „drei Personen sind nur dann vorhanden, wenn es drei erkennende, wollende und thätige Selbstheiten gibt. Es ergibt sich daher, daß der Eine Selbstbewußtseinsproceß sich mit der Dreipersönlichkeit nicht verträgt. Denn da jede Person einen Selbstbewußtseinsproceß zu bestehen hat, so muß das, was Zukrigl von dem Selbstbewußtseinsproceß des Absoluten überhaupt sagt, auch von jeder göttlichen Person gelten. Wenn nun Zukrigl hier drei Daseinsweisen nach der Analogie des menschlichen Selbstbewußtwerdens, respective drei Personen entstehen läßt, so müssen, da jede Person einen solchen Proceß durchzumachen hat, neun oder zwölf solcher unnennbaren Producte entstehen, je nachdem man das absolute Princip dazu rechnet oder nicht. Es entwickelt sich also ein neun- oder zwölfpersönlicher Gott". Hierauf ist unsere Entgegnung: Wir nannten die Hypostasen (Coefficienten) im Subjectobjectivirungsprocesse des Absoluten auch reale Momente und dieß keineswegs ohne Grund. Hätte Oischinger den Sinn dieses Wortes bedacht, so würde er nicht gesagt haben: „da jede Person einen Selbstbewußtseinsproceß zu bestehen hat, so muß das, was Zukrigl von dem Selbstbewußtseinsprocesse des Absoluten überhaupt

sagt, auch von jeder göttlichen Person gelten". Dischinger vergaß sich hier zu fragen: Warum und wozu soll denn ein Moment (Coefficient) im Processe des Absoluten, wenn es auch ein reales Moment (Hypostase) ist, den ganzen Proceß des Absoluten wiederholen, als ob es kein Moment, sondern das absolute Princip selber wäre? Ist denn dieß nicht gegen alle Voraussetzung? Was vom Principe (von der Gottheit) als solchem (Ansichsein) gilt, kann nimmer von jedem Momente, wenn es auch principielles Fürsichsein ist, gelten, da sonst dieses zu jenem, d. h. das principielle Fürsich (der Coefficient) zum principiellen Ansichsein gemacht würde. Ist aber dieß richtig, so kann Dischinger uns nimmer mit Grund vorwerfen, daß unsere Reconstruction zu einer Neun- oder Zwölfpersönlichkeit des Absoluten führe. Es ist hier wohl zu merken: das formale Bewußtsein der einzelnen Hypostasen im Leben des Absoluten im Gegensatze zur Genesis derselben (reales Selbstbewußtsein sonst auch von uns genannt) ist blos eine Reconstruction oder Vergegenständigung des abgelaufenen Processes. Denn ein formales Selbstbewußtsein kommt ja nur dadurch zu Stande, daß ein Realprincip seine Thätigkeiten auf Sich als Causalität bezieht, d. h. Sich als das, was es bereits ist, erfaßt. Jene Thätigkeiten sind nun aber theils reale Emanationen, theils Relationen (Wechselbeziehungen), in welche eben die Principe (Hypostasen als emanirende und emanirte) zu einander getreten, weil sie ja lebendige sind und bleiben. Auf diese Weise werden dann die realen Geschiedenheiten zu formalen Unterschieden, die jedes Princip oder jede Hypostase an ihm selber trägt und besitzt.

Wenn aber Dischinger weiter fortfährt S. 46: „Es

muß der Vater, welcher das Object für den Sohn ist, auch zugleich die Veräußerung und die Setzung des Sohnes sein"; so ist dieß allerdings wahr, aber nur in einem andern, d. h. formalen Sinn. Denn wie das Absolute durch den Sohn (Object) zum Vater (Subject) wird, so wird auch umgekehrt der formale-subjective Vater zum formalen Objecte des Sohnes. Dieser setzt den Vater mit, der ja ohne Sohn blos Princip bliebe, und dieses Mitsetzen wird auch vom Sohne erfaßt, d. h. formal gesetzt. Der Sohn (Gegensatz) kann sich nicht als solchen denken, erkennen und wissen, ohne zugleich den Vater als reale Lebensbedingung von seinem Dasein vorauszusetzen, insoferne ist demnach der Vater eine formale Setzung vom Sohne. Die Setzung des Vaters ist als angeschaute (veräußerte und gesetzte) vom Sohne sonder Zweifel die That des Anschauenden, d. h. eben die Setzung des Sohnes. Aber diese Anschauung als formaler Proceß kann nimmer den realen Proceß zur Nachsetzung, sondern muß denselben zur Voraussetzung haben. Wie das formale Selbstbewußtsein der einzelnen Hypostasen sich bildet, ist ein anderer Proceß (weil blos logischer = Vergegenständigung = Reconstruction), als der genetische des realen Selbstbewußtseins. Jener formale Proceß muß sich nothwendig nach andern Kategorien und nach einer andern Analogie constituiren, als letzterer, da ja ein anderer Zweck zu erreichen ist. Bei dem realen Selbstbewußtseinsprocesse des absoluten Principes muß die Möglichkeit einer Wesenschauung construirt werden, daher die Nothwendigkeit der realen Hypostasirung, da eben das Charakteristische des absoluten Selbstbewußtseins darin besteht, daß das absolute Princip sein Wesen schaut, also nicht blos formal sein Sein weiß, wie der bedingte creatürliche

Geiſt. Bei dem formalen Selbſtbewußtſeinsproceſſe dagegen iſt die Möglichkeit aufzuzeigen, wie jede einzelne Hypoſtaſe ſich als abſolutes Weſen wiſſen könne (oder wie ſie zum Subjecte wird) und dann zugleich in ſeiner eigenthümlichen Daſeinsform ſich erfaſſe, oder wie ſich jede formal von den andern ſelbſt unterſcheide. Mithin iſt hier nur formale, aber nicht emanirende Thätigkeit.

Iſt jedoch der Proceß der weſenhaften Entgegen- und Gleichſetzung nur für das abſolute Princip nöthig, ſo folgt aus unſerer Reconſtruction keineswegs, wie Diſchinger S. 46 meint, daß der Sohn und der heil. Geiſt ob dem Mangel dieſes ganzen Proceſſes zu bloßen Erſcheinungs- oder „Bewußtſeinsmomenten“ der Einperſönlichkeit des Vaters herabſinken. Der Sohn iſt ja das duplicirte oder communicirte Sein des abſoluten Principes, alſo ein weſenhafter göttlicher Lebensfactor. Und daſſelbe gilt auch von dem heil. Geiſte, da dieſer der reale doppelte Ausgang iſt. Es iſt ſonach nicht blos eine einzige Perſon (der Vater), ſondern auch der Sohn und h. Geiſt ſind wirkliche Perſonen.

f) Weiter bemerkt Diſchinger S. 46 und 47, daß wir die Behauptung aufſtellen: man ſolle den abſoluten Subjectobjectivirungsproceß Gottes nicht nach der logiſchen Analogie des menſchlichen Selbſtbewußtſeins conſtruiren, und doch befolgen wir dieſe Regel ſelber nicht, da wir die Dreiperſönlichkeit mit den logiſchen Elementen identificiren, indem wir den Vater als Satz, den Sohn als Gegenſatz, und den h. Geiſt als Gleichſatz bezeichnen. „Es iſt aber klar, daß alle drei Glieder zuſammen nichts Anderes, als der logiſche Ausdruck von einem wirklichen Satze ſind. Wo iſt hier ein Uebergreifen über das logiſche Denken? Mag „Zukrigl“ auch dieſe drei Momente noch mit dem Selbſtbewußtſein

verbinden, so gelangt er nicht weiter, als zu einer Analyse des selbstbewußten Ich. In diesem Falle ist der Satz das Vorstellende, der Gegensatz das Vorgestellte, und endlich der Gleichsatz das in diesem sich einheitlich erkennende Ich, oder vielmehr ein und dasselbe Ich, soferne es sich selbst denkt". Allein Oischinger irrt, wenn er meint, wir haben deßhalb uns „über das reflexive Erkennen nicht erhoben", weil wir den Vater Satz, den Sohn Gegensatz und den heil. Geist Gleichsatz nennen. Denn nach unserer Anschauung sind ja Satz, Gegensatz und Gleichsatz nicht etwa blos formale Bewußtseinsmomente (= Vorstellendes + Vorgestelltes + das sich als Einheit zwischen beiden erkennende Ich = Vorstellung), sondern reale, also wesenhafte Hypostasen. Wir bemerkten ja, daß die logische Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins nur eine Anwendung finden kann auf den actuellen formalen Selbstbewußtseinsproceß der Hypostasen, somit hat unsere Reconstruction nicht blos eine „einzige Person" zur Folge. Es ist demnach ganz unrichtig, daß wir mit den Bezeichnungen der Hypostasen als Satz, Gegensatz und Gleichsatz nichts Anderes, als die logische Analyse des selbstbewußten Ich gewinnen. Denn nach unserer Ansicht ist ja der Gegensatz im realen absoluten Selbstbewußtseinsprocesse nicht etwa blos die gegenübergestellte Vorstellung des Ich's des absoluten Principes (des Satzes), sondern ein wesenhaftes Object, welches eben deßhalb durch die Relation (auf den Vater) zur Persönlichkeit wird. Oischinger hat unsere Reconstruction nichts weniger, als vollkommen aufgefaßt; denn sonst würde er darin: daß wir den Vater Satz, den Sohn Gegensatz, und den h. Geist Gleichsatz nennen, etwas anderes, als die höchste leere Abstractheit erkannt haben.

Es ist ihm noch nicht die Idee klar, daß die Momente: Satz, Gegensatz und Gleichsatz in dem Subjectobjectivirungsprocesse eines jeden Lebensprincipes vorkommen, und zwar als nothwendige sich einstellen, und daß selbe qualitativ verschieden sich bei Gott und der Creatur gestalten müssen.

g) Allein, fährt Dischinger fort: auch die vorgeschlagene Analogie des genetischen Selbstbewußtseinsprocesses des menschlichen Geistes rechtfertigt unsere Reconstruction der Trinität nicht. Und wie so? „Nehmen wir", sagt er S. 78, „auf das Selbstbewußtwerden, also nicht auf den Selbstbewußtseinsact Rücksicht, so kann wohl bei relativen, aber nimmer bei dem absoluten Wesen ein solches Selbstbewußtwerden angenommen werden. Denn zu diesem wird erfordert, daß ein selbstbewußter Geist auf den noch bewußtlosen, wenn auch schon innerlich lebendigen Geist einwirke, und ihn zur peripherischen Bethätigung vermöge. Wo ist aber bei Gott jener Geist, der ihn in diesen Proceß versetzt? Aber da entgegnest Du mir: Gott versetzt sich selbst in diesen Proceß; ich dagegen antworte Dir: wenn Gott sich selbst in den Proceß versetzt, so ist er bereits thätig; wozu also noch dieses in Thätigkeit Setzen?"

Allerdings ist Gott thätig, wenn er sich in den realen Subjectobjectivirungsproceß versetzt; denn als Sein schlechthin ist er auch Bestimmen durch Sich, aber nur fällt diese Thätigkeit eben zusammen mit seiner differenzirenden Thätigkeit in der realen Entgegen- und Gleichsetzung, daher kann man nicht sagen, daß Gott thätig ist vor seiner Differenzirung; hat aber diese begonnen mit seiner realen Hypostasirung, so ist mit derselben sein absoluter Selbstbewußtseinsproceß noch nicht vollendet, deßhalb ist ein neues

in Thätigkeit Setzen als nothwendig wohl begründet. Denn es läßt sich bei dem absoluten Subjectobjectivirungsprocesse Gottes unterscheiden zwischen seiner emanirenden und formalen Thätigkeit. Letztere kann erst nach der ersteren eintreten. Vor der Differenzirung kann aber Gott als unbestimmtes Sein nicht als thätig gedacht werden, sondern nur mit der Bestimmung zur Thätigkeit. Da aber Gott Sein schlechthin ist, somit Bestimmen und Wissen durch Sich allein, so ist er auch von Ewigkeit differenzirt, und somit auch thätig. So wie anderseits das absolute Princip erst dann wahrhaftig Gott ist und genannt werden kann, wenn es durch seine vollbrachte Differenzirung seine volle Bestimmtheit in der Dreipersönlichkeit erreicht hat. Ist aber das absolute Princip von Ewigkeit durch Sich differenzirt, somit ein bestimmtes Sein, so ist es auch von Ewigkeit Gott. Es gibt demnach allerdings ein Selbstbewußtwerden Gottes, aber nicht in relativer, sondern in absoluter Zeit. Nun wissen wir, daß die Ichheit = Selbstbewußtsein, d. h. sich wissendes Sein; die Persönlichkeit dagegen das sich als selbstbewußt bethätigende Sein ist, daher können wir sagen: jede Hypostase ist persönlich, weil sie im Zumalsein mit den andern sich als das bethätigt, was sie ist, d. h. selbstbewußt. Doch folgen Selbstbewußtsein und Selbstbethätigung in absoluter Zeit aufeinander, d. h. sie fallen zusammen; so wie anderseits die Selbstbethätigung der selbstbewußten Hypostasen ursprünglich nur innerhalb des absoluten Lebens vor sich geht.

Dischinger gibt uns auch zu verstehen, als hätten wir den Begriff der Persönlichkeit bei den göttlichen Hypostasen nicht erschöpft, und dieß in Folge unserer einseitigen Auffassung der Persönlichkeit des Menschengeistes, als blos

ſich wiſſendes und als ſolches bethätigendes Sein; da wir blos das Sichwiſſen derſelben, aber nicht auch zugleich ihre Selbſtunterſcheidung von einer fremden Perſönlichkeit geltend machen, und ſelbe aufzeigen können. Er ſagt S. 49: „Vielmehr gelangt an dem Du der Menſch zum Ich und iſt nur ſo perſönlich, daß er ſich zugleich von einer zweiten Perſönlichkeit unterſcheidet. — Er iſt nicht allein wiſſend, ſondern zugleich wollend. Hier erſtreckt ſich alſo das Bewußtſein viel weiter, als auf das bloße Selbſtwiſſen, ſondern es enthält in ſich auch die Thätigkeit auf das Du, und die lebendige Beziehung beider.“

Allein war außer Gott kein Sein vor der Weltſchöpfung, ſo muß er ſich durch Sich ins Selbſtbewußtſein verſetzt und zur Dreiperſönlichkeit geſtaltet haben, daher hatte er auch nicht nöthig, urſprünglich ſich von einer fremden Perſönlichkeit zu unterſcheiden. Aber deſſen ungeachtet iſt in Gott doch eine Selbſtunterſcheidung der Perſonen von einander, da ja alle zugleich, in Folge des ewigen Proceſſes, coexiſtiren. Denn ſo erkennt und weiß ſich z. B. der Vater nicht blos Eins im Weſen mit dem Sohne und h. Geiſte, ſondern er unterſcheidet ſich auch in der Relation von denſelben, und erkennt ſich ſo als Nicht-Sohn und Nicht-h. Geiſt.

Die Geneſis des Selbſtbewußtſeins und die Selbſtbewußtſeinsthätigkeit confundiren wir aber keineswegs, was Diſchinger S. 48 an uns rüget, ſondern auch wir unterſcheiden beide, ſowohl bei dem creatürlichen Geiſte, als bei Gott. Denn die Geneſis des Selbſtbewußtſeins bei dem endlichen Geiſte iſt bedingt von der Einwirkung eines andern ſelbſtbewußten Geiſtes, wodurch die Differenzirung in Receptivität und Spontaneität geſchieht, welche er ſodann auf Sich bezieht, wodurch er Sich als Sein, Träger

und Causalität dieser Erscheinungen erkennt, und somit ein sichwissendes Sein (Ich) wird. Von nun an beginnt die Selbstbewußtseinsthätigkeit. Jetzt ist allerdings keine Differenzirung mehr nöthig, noch eine Einwirkung von Außen zur Weckung des Selbstbewußtseins. Und ebenso ist in Gott die Hypostasirung (die Genesis des realen Selbstbewußtseins) und dann der formale Selbstbewußtseinsproceß, sowie die actuelle Selbstbewußtseinsthätigkeit der einzelnen Hypostasen zu unterscheiden. Bei dem creatürlichen Geiste geht das Sein voraus, und das Sichwissen folgt erst später nach. Bei Gott aber ist das Sein mit dem Sichwissen coincident.

Dischinger sagt S. 48 und 49: „Man kann nur nach der Selbstbewußtseinsbethätigung, aber nimmer nach der Selbstbewußtseinsgenesis das absolute Selbstbewußtsein reconstruiren.“ Und warum nicht? weil nach Dischinger in Gott kein Werden denkbar ist. „Uebrigens“ fügt er hinzu, „bleibt sich Zukrigl nicht constant, sondern er redet bald von dem Selbstbewußtsein, bald von dem Selbstbewußtwerden.“ Wir haben jedoch das absolute Werden erwiesen, daher ist die Reconstruction nach der Genesis des Selbstbewußtseins nicht unmöglich. Wir meinen aber: man könne auf beide Analogien, auf die Genesis des Selbstbewußtseins und auf die Selbstbewußtseinsbethätigung Rücksicht nehmen, nach der ersteren das reale absolute Selbstbewußtsein Gottes (die Hypostasirung) und nach der zweiten das formale Selbstbewußtsein der einzelnen Hypostasen (wie es sich jetzt fort und fort vollzieht) reconstruiren, doch mit stetem Hinblick auf die Realisirung der Idee des absoluten Selbstbewußtseins. Diese unterscheidende Rücksichtnahme bei unserer Reconstruction legt Dischinger uns als ein

Hin- und Herschwanken zwischen beiden zur Last. Hätte Oischinger diese Rücksichtnahme beachtet, so könnte er nicht fragen S. 50: „Wie sollte bei Gott eine Veräußerung, die nur in Folge der Einwirkung eintritt, und damit eine Verinnerung möglich sein?“ Allein eben deßhalb sagten wir: wollen wir bei Gott die Veräußerung (Objectivirung) begreifen, so dürfen wir nicht die logische, sondern die genetische Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins zu Grunde legen. Wenn aber Oischinger ausruft: Wie soll bei Gott eine Veräußerung möglich sein, da diese nur in Folge einer Einwirkung von Außen eintreten kann: so hat er gar nicht bedacht, daß Gott, wenn er das Sein schlechthin ist, auch das Bestimmen durch Sich sein müsse, mithin gar nicht der Einwirkung von einem fremden Sein bedürfen kann. Und kann ein Realprincip nur durch Selbstobjectivirung zu seiner Subjectivität gelangen, so ist die Veräußerung auch bei Gott nöthig, wenn er seine absolute Subjectivität durchsetzen soll.

Doch Oischinger geht noch weiter. S. 50 bemerkt er: „Gehen wir auf die einzelnen Momente (des theogonischen Processes) über, so finden wir auch hier die Parallele unrichtig durchgeführt.“ Hierauf ist aber zu erwidern: Der absolute Lebensproceß wird nimmer durch die Analogie (allein), sondern durch Contraposition, weil Negation alles und jedes creatürlichen Lebensprocesses, des logischen wie des ideellen, erschlossen. Jenes Analogisiren des absoluten Selbstbewußtseinsprocesses mit dem relativen ist nur ein begriffliches Verfahren mit ideellen Erkenntnissen, zu welchen nun einmal der Mensch als Synthese genöthigt ist, daher nur secundär am Gottesgedanken, der primär durch das

gerade Gegentheil der Analogie, durch Contraposition (absolute Negation des creatürlichen Ichgedankens) gewonnen wird.

Deßhalb sagten wir auch: der Typus der Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins könne nicht unbedingt und nicht ohne wesentliche Modification auf das Leben Gottes übertragen werden. Der absolute Selbstbewußtseinsproceß involvirt drei Coefficienten (oder Elemente): das entgegensetzende, dann: das entgegengesetzte, und endlich: das gleichgesetzte absolute Princip. Wir nennen diese Coefficienten oder Elemente auch reale Momente, weil sie den Einen absoluten Lebensorganismus constituiren, und zusammen die absolute Persönlichkeit.

Die Entgegen- und Gleichsetzung des absoluten Principes ist seine Veräußerung. Wir sehen also, daß es im absoluten Subjectobjectivirungsprocesse zwei Stufen der Entwicklung gibt: Veräußerung und Verinnerung. Die Veräußerung enthält die Acte der wesenhaften Entgegen- und Gleichsetzung, wo die Thesis schon vorausgesetzt ist. Die Verinnerung dagegen enthält die Acte der formalen Selbstbewußtseinsbethätigung aller drei Hypostasen.

Nur insoferne ist zwischen dem absoluten und dem relativen Subjectobjectivirungsprocesse allerdings eine Aehnlichkeit, daß sowohl bei dem ersten, als bei dem zweiten eine Veräußerung (Objectivirung) und Verinnerung (Subjectivirung) eintritt, wobei die Elemente (oder anders: Momente): Satz, Gegensatz und Gleichsatz vorkommen. Aber die Veräußerung und Verinnerung wird in beiden qualitativ verschieden sein, da ja die Principe qualitativ verschieden sind. Darum sind dort wesenhafte Objectivirung und reale Elemente (oder Momente), hier dagegen nur formale Objectivirung und eben solche Elemente (oder Momente).

Dort constituirt sich bei der Verinnerung eine Dreipersönlichkeit, hier dagegen nur eine Einpersönlichkeit.

h) Indeß Dischinger findet in dieser Deduction nichts als Widersprüche, da er die Idee des absoluten Selbstbewußtseins noch nicht gewonnen hat. Deßhalb kann er es auch nicht begreifen, warum gerade bei Gott die Selbstobjectivirung und die Identität (Gleichsatz) zwischen dem absoluten Subject (Satz) und Object (Gegensatz) eine reale (wesenhafte) sein müsse. Und daher findet er als letztes Resultat seiner Kritik, daß unsere Reconstruction zu nichts weiter leitet, als: daß die drei göttlichen Personen blos drei Acte sind. Denn S. 51 und 52 sagt er: „Ohne neuen Widerspruch bringt es diese Theorie zu nichts Realem. Denn bei dem Menschen ergeben sich Acte, eigentlich Momente, Erscheinungen genannt; bei Gott aber soll das, was bei dem Menschen ein Act ist, eine Substanz sein. Denn nur so scheint die Dreipersönlichkeit gewonnen werden zu können."

Nun meint er aber S. 53: „Soll das relative Bewußtsein das Reconstructionsprincip für das absolute bilden, so muß sich eine vollkommene Parallele ergeben, bei welcher die Verschiedenheit nicht ausgeschlossen ist. Diese kann sich aber nicht soweit erstrecken, daß hier ein anderes Glied oder eine durchaus andere Relation eintritt. Die Parallele ist daher aufgehoben, wenn bei Gott substantiale, bei den Menschen dagegen phänomenische Producte angenommen werden. Denn wenn auch die Bethätigung Gottes eine wesenhaftere ist, als die menschliche, so ist sie doch im Verhältnisse zur sich entäußernden Substanz nicht wesenhafter, als der Act des Menschen in Bezug auf seine Substanz, und bleibt folglich ein Act. Die Parallele wird

daher aufgehoben, wenn dort eine Substanzsetzung, hier eine pure That angenommen wird." — S. 54: „Nichts zu sagen davon, daß sie („die Personen") nur drei Acte sind; denn richtig durchgeführt, leitet die genannte Analogie nicht weiter."

Hätte Oischinger mehr erwogen: daß der creatürliche Geist sich bei seiner Differenzirung nur aus der formalen Erscheinung als Sein erfaßt und weiß, aber dieses Sein nimmer real zu schauen vermag, und daß eben deßhalb seine Persönlichkeit eine unvollendete und bedingte ist, so würde er bald die Nothwendigkeit der Aufhebung jener vollkommenen Parallele erkannt haben, da ja diese Beschränktheit (Negativität) bei Gottes Selbstbewußtsein wegfallen muß, wenn es wahrhaft ein absolutes sein soll. Denn erfaßt sich Gott auch nur aus der formalen Erscheinung als Sein, so hat er vor der creatürlichen Persönlichkeit des Menschengeistes gar nichts absolut Charakteristisches voraus, und seine Persönlichkeit hat durchaus nicht die Unbedingtheit und Vollendetheit erreicht. Daher ist unsere Behauptung nichts weniger als gewagt: Soll Gott sich als Sein schlechthin wissen, so muß er auch sein Wesen real schauen, da nur so eine vollständige Selbsterfassung und Selbsterkenntniß gegeben ist. Ist aber dieß gegründet, so ist auch die wesenhafte Selbstobjectivirung und wesenhafte Identität Gottes in seinem Selbstbewußtseinsprocesse, wie sie unsere Reconstruction aufstellt, gerechtfertigt. Hiemit haben wir aber keineswegs etwa die Acte des menschlichen Selbstbewußtseins hypostasirt. Denn die realen Elemente (oder Momente) postulirt nicht die Analogie des menschlichen Selbstbewußtseinsprocesses, sondern die Idee des vollkommenen und somit des absoluten Selbstbewußtseins. Deßhalb lassen sich

Dischinger's Einwendungen, welche er S. 53 erhebt, noch immer lösen. „Gott soll sich substantial setzen oder verdoppeln und so der Satz (Vater) und der Gegensatz (Sohn) entstehen. — Man sieht daher, daß sich das absolute Princip zugleich in demselben Acte als Vater und Sohn setzt. Dieses ist aber in der Wirklichkeit nicht möglich, sondern ist nur die Analyse der einen Handlung, welche einen Setzer und ein Gesetztes erfordert.“ Frage: wie soll das nicht möglich sein in der Wirklichkeit? So lange das absolute Princip sich nicht differenzirt hat, ist es wohl der potentielle Vater, aber noch nicht der wirkliche. Denn erst, nachdem das absolute Princip sich im Sohne objectivirt hat, wird es zum wirklichen Vater. Vor der Zeugung ist der Mensch doch nicht Vater zu nennen? — Nun aber nach der realen Entgegensetzung des absoluten Principes ist sonder Zweifel der (wirkliche) Vater und Sohn gegeben. Zur Entgegensetzung bedarf es allerdings nur Eines Actes; denn das absolute Princip ist ja bereits (als These), es braucht nicht erst gesetzt zu werden. Somit ist hier nicht blos eine „logische Analyse der einen Handlung, welche einen Setzer und ein Gesetztes erfordert.“ Es ist hier ein realer Proceß, welcher in der Schrift mit den Worten ausgedrückt ist: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget.“ II. Ps. V. 7. Dann: „Gleichwie der Vater das Leben in sich selbst hat, also hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben.“ Joh. 5, 26.

Wir nannten den Proceß der Verdopplung (Objectivirung) im ersten Abschnitte unserer Kritik auch eine absolute Wesensmittheilung. Allein dieser Ausdruck ist nicht scharf genug, und darf deßhalb nicht premirt werden, da er leicht zum Mißverständnisse leiten könnte, als ob die Wesensmit-

theilung im absoluten Lebensprocesse eine Wesenstheilung voraussetzen würde. Dieß negiren wir aber, weil das IV. Concil von Lateran sagt: „substantia Patris indivisibilis.“ Hier liegt der Grund, weßhalb wir statt: Wesensmittheilung auch den Ausdruck: Verdopplung der absoluten Substanz, oder Potenzirung gebrauchten. Denn im Sohne ist die absolute Substanz ganz und zwar in der Form des Gegensatzes, also nicht theilweise. Allein hier bemerkt Oischinger S. 53: „Zukrigl geht aber noch weiter, indem er vom Satze und Gegensatze spricht, und absorbirt die setzende Subjectivität, indem er sie zum Satze degradirt.“ Dieß ist nur Oischinger's Erfindung. Denn nach unserer Anschauung kann das absolute Princip vor seiner Differenzirung gar nicht Subjectivität genannt werden, da es noch reines (unbestimmtes) Sein ist, daher haben wir selbes auch nicht seiner Subjectivität beraubt und so gleichsam degradirt. Das absolute Princip wird erst zum Subjecte (Vater) durch die reale Entgegensetzung (Zeugung) im Sohne (dem Objecte). Darum tritt auch erst nach der Differenzirung das wahre, wirkliche Leben im Absoluten ein, bei welcher die Spontaneität die Grundthätigkeit ist. Allein weil die Differenzirung Gottes von Ewigkeit geschehen, so muß man sagen: Gott ist in der Wirklichkeit das Urleben und Urselbstbewußtsein. Und weil ferner die Monaden (Vater, Sohn und heil. Geist) Momente eines absoluten Processes sind, so kann man auch sagen: daß sie zumal thätig, und aufeinander angewiesen sind. Insofern ist Gott die Urthätigkeit. Die Angewiesenheit der Hypostasen aber ist die Angewiesenheit des Absoluten auf sich selber. Allein deßungeachtet bleibt die Ordnung und Gliederung der einzelnen Hypostasen im absoluten Lebens-

organismus doch stehen. Denn der heil. Geist kann nie vor dem Sohne als dessen reale Lebensbedingung weder gedacht, noch gesetzt werden, so daß der Vater im heil. Geiste den Sohn erzeugte. Darum bemerkten wir früher schon: Nähmen wir auch an, daß es wahr wäre, was Dischinger sagt: „Selbst in jedem Satze, in dem sich die genannten drei Glieder“ (Satz, Gegensatz und Gleichsatz) „finden, denkt man sich die Einheit, die Copula, nach Zukrigl den Gleichsatz unmittelbar nach dem ersten Gliede und zugleich mit diesem verbunden. Noch klarer wird dieses aus der mathematischen Zeichenlehre z. B. a = x, wo die Einheit nicht am Ende, sondern in der Mitte steht“ — so sind derlei Beispiele doch nur Analogien und noch keine strinzenten Beweise, daß man mit Dischinger zu sagen berechtigt wäre, daß der heil. Geist auch die zweite Stelle in der Trinität einnehmen könne. Denn jene von Dischinger angeführten Analogien sprechen gerade für unsere Behauptung. Und wie so? Denn auch der grammatikalische und mathematische Gleichsatz (Copula und = als Ausdruck einer geschehenen Vermittlung von Gegensätzen) setzt ja den Gegensatz voraus, der als Gleichsatz erkannt und bezeichnet wird. Darum läßt sich das Verhältniß der drei göttlichen Hypostasen zu einander immerhin als Satz (weil der Vater unerzeugt), Gegensatz (weil der Sohn das Ebenbild des Vaters und gezeugt ist), und Gleichsatz (weil der h. Geist die Doppelhauchung vom Vater und Sohne ist) bestimmen und die Bezeichnung ist nichts weniger als leere, logische Abstractheit. Wenn daher Dischinger S. 54 sich verlautet: „Hier begegnet uns ein Unterschied zwischen der alten Schule und der neuen Speculation. Denn jene nimmt nur eine Thätigkeit des ersten Principes an, und unterscheidet sonach eine doppelte

Thätigkeit, während diese die Dreipersönlichkeit, also auch den Vater, gesetzt werden läßt. Zwischen beiden schwankt Zukrigl in der Mitte, sich bald dieser, bald jener anschließend," — so ist unsere Entgegnung: Unsere Reconstruction läßt den Vater keineswegs erst gesetzt werden. Denn das absolute Princip ist ja der potentielle Vater, daher schon seiend, somit nicht erst gesetzt worden. Nur wird durch die reale Entgegensetzung das absolute Princip zum wirklichen Vater. Real gesetzt ist ja nur der Sohn (weil gezeugt) und der h. Geist (weil gehaucht), allein beide von Ewigkeit; daher alle drei Personen gleichewig sind, und als wesenhafte selbstbewußte Coefficienten nimmer bloß drei Acte einer ungetheilten absoluten Einpersönlichkeit sein können, wie Oischinger uns vorwirft.

Wir haben sonach ersehen, daß Oischinger durchaus mit unserer Reconstruction der Trinität unzufrieden ist, und aus Mißverständniß eine Masse von Widersprüchen darin gefunden. Er hat uns bereits selbst eine Reconstruction gegeben, und zwar nach der Analogie einer brennenden Kerze, und dann von drei Kreisen. Wir haben auch kennen gelernt, wie weit wir in der Enthüllung des Mysteriums der Trinität hiedurch vorgedrungen sind. Er gibt uns zuletzt noch eine Reconstruction nach einer dritten Analogie, und zwar von den Hauptkräften des Menschengeistes: von Gedächtniß und Phantasie, dann von der Intelligenz und endlich: dem Willen. Diese sollen eine Nachbildung der Trinität sein. Wir wollen nun in diese Reconstruction der Trinität von Oischinger näher eingehen.

Er sagt S. 55: „Wir müssen auf die Augustinische Unterscheidung des Menschen nach Gedächtniß, Intelligenz und Willen zurückgehen. Denn außer dem Willen und der Erkenntniß, welche klar unterschieden und verschieden

ſind, gibt es noch eine dritte Veräußerung oder Function im Menſchen, die Phantaſie, das Gedächtniß, die ſchaffende Kraft, welche nicht mit den beiden andern zuſammenfällt.“

„Legen wir den Unterſchied von Intelligenz und Wille zu Grunde und gehen davon aus, ſo ergibt ſich, daß ſie in der Wurzel nicht gleich, ſondern verſchieden ſein müſſen; denn eine verſchiedene Erſcheinung erfordert nothwendig eine verſchiedene Wurzel. Es kann alſo keine Monas geben, wovon Intelligenz und Wille nur die Functionen ſind. Wir müſſen daher eine wurzelhafte Intelligenz und Willenskraft annehmen. Haben wir dieſen wurzelhaften Dualismus gewonnen, ſo erkennen wir, daß er allein nicht beſteht, ſondern noch eine dritte Wurzel erfordert, die zugleich mit ihnen gegeben iſt. Dieſes erſchließen wir daraus, weil der Dualismus nirgends urſprünglich vorkommt und nur in Folge einer Trübung und Verrenkung des Organismus eintritt und zwar hier in der Erſcheinung ſich manifeſtirt. Ebenſo können wir, wenn wir eine Idee des Lebens haben, nicht vom Dualismus und nicht vom Monismus ausgehen. Daher haben wir drei Wurzeln mit drei entſprechenden Functionen zu einem Organismus verbunden, und wir nennen ihn Geiſt. Wie daher der Wille und die Intelligenz Entäußerungen ſind, aber zugleich Wurzeln, die ſich entäußern, ſo müſſen wir der dritten Wurzel auch eine entſprechende Function zuſchreiben und umgekehrt müſſen wir annehmen, daß dem Gedächtniſſe und der Phantaſie gleichfalls eine Wurzel entſpreche.“ So weit lautet die Analogie und nun erfolgt die Durchführung der Reconſtruction.

S. 57: „Nachdem wir den Ausgangspunkt zurechtgerichtet, müſſen wir auf das Endziel der Conſtruction

zurückgehen. Gott, das urlebendige Wesen, muß in höchster Weise das besitzen, was der Creaturgeist auf endliche Weise an sich hat. Da nun die drei Wurzeln des Creaturgeistes beschränkt sind, so müssen sie bei Gott höchst vollkommen vorhanden sein. Höchst vollkommen sind sie aber nur vorhanden, wenn Wurzeln und Thätigkeit sich erschöpfen und wenn die drei Wurzeln selber innigst verbunden sind. Daher wird es dort eine thätige Substanz geben, die zugleich eine substantive, weil natürliche und centrale Thätigkeit ist. Eine solche Substanz ist aber eine Person. Aber die höchste Einheit der drei Wurzeln ist gleichfalls die in der Natur der Wurzeln gegründete, und so bilden die drei Personen Ein Leben, die drei Selbstheiten Ein Wesen." Warum bildet aber der Geist, wenn er ebenfalls wie Gott drei Wurzeln hat, nur eine Einpersönlichkeit? Darauf antwortet Oischinger S. 57: „Der Creaturgeist ist nur Eine Person, weil hier die Functionen nicht unmittelbar die Wurzel berühren, sondern die Wurzeln sich erst entäußern und hier sammeln müssen, um die Einpersönlichkeit zu begründen. Dieses peripherische Verhalten des Creaturgeistes läßt nur eine einzige Persönlichkeit zu." An dieser Analogie befremdet uns, wie Oischinger behaupten kann: daß die Functionen (Kräfte) Phantasie und Gedächtniß, Intelligenz, und Wille drei verschiedene Wurzeln, d. h. hier drei verschiedene Monaden zu Grunde haben sollen. Denn in der Intelligenz ist ja auch Spontaneität, und umgekehrt. Die graduell verschiedene Erscheinung berechtigt noch nicht zu dieser Annahme. Dann aber muß jedes Sein gedacht werden mit Empfänglichkeit für Eindrücke von Außen, und mit der Kraft, auf jede Einwirkung von Außen zurückzuwirken. Diese Kräfte sind nun bei

dem creatürlichen Geiſte Vernunft = Sinn für Gott und göttliche Dinge (Intelligenz) und der freie Wille. Daher iſt es falſch, wenn Diſchinger S. 56 ſagt: „Es kann keine Monas geben, wovon Intelligenz und Wille nur die Functionen ſind.“ Er hat hiedurch nichts weniger, als die gewöhnliche Pſychologie, wie er vorgibt, rectificirt.

Hierauf iſt nach ſeiner Anſchauung der Geiſt die Lebenseinheit von drei verſchiedenen Monaden (Wurzeln), von denen die erſte der Träger von Gedächtniß und Phantaſie; die zweite der Träger von der Intelligenz, und die dritte der Träger von dem Willen iſt. Er iſt ſonach ein „Organismus“ von drei Wurzeln, mit drei entſprechenden Functionen. Wäre nun der Geiſt wirklich die Einheit von drei Monaden (Wurzeln), ſo müßte er nothwendig ſich auch als dreifaches Ich wiſſen. Denn jede Monade (Sein) muß zum Wiſſen um ſich kommen. Es weiß aber der Denkgeiſt nur von einem Ich, ſomit auch nur von einem Sein (Monade). Denn der Ichgedanke iſt der Gedanke des Geiſtes von ſich als Sein. Daher: ſo viele Ichgedanken, ſo viele Sein. Allein der Geiſt weiß ſich durchaus nicht als ein dreifaches Ich, daher er auch nicht als die Lebenseinheit von einem dreifachen Sein (von drei Wurzeln) beſtimmt werden kann. Dann iſt es ſonderbar: im Menſchengeiſte ſind die drei Wurzeln keine Perſönlichkeiten, weil dieſelben beſchränkt ſind; als ob die Beſchränktheit ein Hinderniß von der Perſönlichkeit ſein könnte. Jede creatürliche Perſönlichkeit iſt ja beſchränkt, weil bedingt im Sein.

Diſchinger tadelt an uns, daß wir die Parallele zwiſchen abſolutem und relativem Selbſtbewußtſein nicht vollſtändig durchgeführt haben, was nach uns gar nicht gefordert werden kann. Hier könnten wir ihm auch bemerklich

machen, daß er in seiner Reconstruction ebenfalls die Parallele nicht vollständig durchgeführt habe. Denn er hätte sonst sagen müssen: der Menschengeist als Abbild Gottes, ist eine dreifache beschränkte Persönlichkeit; Gott aber, als vollkommenstes Wesen ist eine dreifache unbeschränkte Persönlichkeit. Allein nach seiner Auffassung wird der Geist nur als trinärer Organismus von Monaden (Wurzeln) bestimmt, deren keine selbstbewußt = Ich ist, sondern deren Ichheit nur in ihrer Zumalheit und als Resultat ihres Ineinanderwirkens bestehen soll. Es sind demnach nach Oischinger in Gott bloß deßhalb drei Personen, weil die Wurzeln (Monaden) in ihm unbeschränkt und innigst mit einander verbunden sind. Der Vater ist nach dieser Reconstruction das wurzelhafte Gedächtniß und die wurzelhafte Phantasie, der Sohn die wurzelhafte Intelligenz und der h. Geist der wurzelhafte Wille in Gott. Damit meint Oischinger den Begriff der Persönlichkeit Gottes besser erfaßt und erschöpft und seine Lebendigkeit tiefer ergründet zu haben. Es ist aber sein Beweis: daß Gott dreipersönlich sein müsse, nichts weniger als stringent. Denn es gilt keineswegs durchgängig: „daß Gott, das urlebendige Wesen, in höchster Weise das besitzen müsse, was der Creaturgeist auf endliche Weise an sich hat," da ja Gott und der menschliche Geist als qualitativ von einander verschieden, nach der christlichen Anschauungsweise gedacht werden müssen. Somit kann Gott nicht alle Eigenschaften mit dem Menschengeiste theilen. Denn sonst könnte Einer hieraus auch bei Gott die Einpersönlichkeit folgern, wie es die Deisten noch immer gethan, und zwar so: der Menschengeist ist eine niedere, Gott aber die höchste Einpersönlichkeit mit dem vollkommensten Gedächtniß und der voll-

kommenſten Phantaſie, ſodann mit der vollkommenſten Intelligenz und mit dem vollkommenſten Willen.

Dazu macht ſich Diſchinger ſelber noch eines Widerſpruchs in ſeiner Reconſtruction der Trinität ſchuldig. Denn einerſeits behauptet er S. 56: „Eine verſchiedene Erſcheinung erfordert nothwendig eine verſchiedene Wurzel," und anderſeits weiß er auf den ſelbſtgemachten Einwurf, der wohl begründet iſt, S. 57: „daß, wenn der Vater mit dem Gedächtniſſe, der Sohn mit der Intelligenz und der Geiſt mit dem Willen in Parallele kommt, alsdann der Vater des Willens und der Intelligenz ermangle," — nichts anderes zu entgegnen, als S. 57. u. 58): „daß auch im Menſchen drei Functionen bei jeder Wurzel vorkommen. Wir verweiſen dabei nur auf die Intelligenz, wobei die Vernunft, der Verſtand und die einfache Anſchauung vorkommt." Hiemit aber widerſpricht er offenbar ſeiner eigenen Grundanſchauung, weil der Idee einer Monade, und zugleich ſeinen eigenen Worten S. 56: „Es kann keine Monas geben, wovon Intelligenz und Wille nur die Functionen ſind."

Hieraus mag der Leſer ſelber urtheilen, in wie weit das wahr ſei, was Diſchinger zum Schluſſe ſeiner Reconſtruction der Trinität S. 58 ſagt: „daß durch das trinäre Syſtem das Dogma in ſeinem vollen Gehalte bewahrt und erſchloſſen, der Glaube mit dem Wiſſen verſöhnt, und die das Chriſtenthum verflachende dualiſtiſche Speculation überwunden wird."

Ein jeglicher wird hier erkennen, daß Diſchinger's Theorie nichts anderes iſt, als Monadismus, modificirt aber durch den Begriff des Organiſchen, deſſen weſentliche Form die Dreieinigkeit oder „das trinäre Zumalſein der

Monaden sein soll. Frägt man aber: welcher Unterschied ist sodann nach ihm zwischen Gott und Welt? — so kann es nur der sein: Die größere oder geringere Energie der zumalseienden Monaden. Es ist demnach nur ein quantitativer Unterschied. Denn Gott ist ein „trinäres Zumalsein von Monaden (Wurzeln), die central thätig sind," und deßhalb dreipersönlich. Jedes Weltwesen aber ist als Abbild Gottes auch ein trinäres Zumalsein von Monaden, aber nur „in peripherischer Thätigkeit," weßhalb der Creaturgeist nur Einpersönlichkeit ist. Denn „Wurzel und Thätigkeit erschöpfen sich in ihm nicht, wie in Gott." Die bloß peripherische Thätigkeit hat jedoch ein bloß peripherisches Verbundensein der Weltmonaden zur Folge, das sodann um so loser und lockerer wird, je tiefer die Weltwesen stehen, daher am meisten in der sogenannten unorganischen Natur.

Nach dieser Darstellung wird nun auch ein Jeder begreifen, weßhalb Dischinger gegen uns beständig geltend zu machen sucht: „daß die göttlichen Personen wohl ineinander, nicht aber nebeneinander bestehen, weil sie sonst drei Wesen und nicht wesensgleiche Personen wären." Er versteht unter Wesen „das trinäre Zumalsein von Moden." — Es sind demnach wesensgleiche Monaden ineinander, und nur verschiedene Wesen sind nebeneinander. Insofern schließt dann freilich jedes Ineinandersein das Nebeneinander aus.

Uebrigens hat Dischinger die Dreipersönlichkeit Gottes auch durch eine andere Analogie noch zu begründen versucht, welche Reconstruction aber eben so wenig stringent ist. S. 58 heißt es: „Ja, noch mehr, wir gewahren selbst einen Anklang der Dreipersönlichkeit im Menschen. Denn

im Gewiſſen kündet ſich ein Zuſtand an, den wir fühlen und dabei thätig ſind. Wir vermögen es aber, außer dieſem Fühlen uns noch geiſtig daſſelbe vorzuſtellen, darüber nachzudenken, und außerdem noch das Gefühl der Freude oder Reue zu erwecken.“ „Wir dürfen uns aber nicht wundern, daß in Gott dieſe drei Nachklänge von Perſönlichkeit im Menſchen drei vollkommene Perſonen ſind, wenn wir den Abſtand erwägen, der zwiſchen dem Menſchen und dem Thiere beſteht. Dieſes äußert ſich durch bloße Klänge ohne innewohnenden Geiſt, ohne Sinn, und offenbart ſonach, daß es ohne centrales Leben iſt, während der Menſch ſeine centrale Lebendigkeit beweist, indem er ein lebendiges Product erzeugt. Dieſer Abſtand berechtigt uns zur Annahme, daß im Centrum ein Leben in drei Perſonen ſich ausſprechen müſſe.“

Hiemit ſchließen wir unſere Kritik und Defenſive zugleich, und bemerken nur noch das Eine gegen Diſchinger, daß die „dualiſtiſche Speculation“ durchaus nicht, wie er meint, das Chriſtenthum „zu verflachen“, ſondern im Gegentheil mehr ideel zu erfaſſen ſuche. Deßhalb muß man dieſelbe nicht ſogleich verdächtigen und verdammen, wenn ihr auch wirklich nicht alles bei der Er- und Begründung der Dogmen am vollkommenſten gelungen wäre. Denn Frage: hat die Scholaſtik gar nie geſtrauchelt? —

Zukrigl.

II.

Recensionen.

1.

Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserlich österreichischen Staaten, die Art ihrer Entstehung und die in Ansehung dieser Zustände wünschenswerthen Reformen. Von Dr. Ignaz Beidtel, kaiserlich österreich. Appellationsrathe und ehemaligen Professor des Kirchenrechts an der hohen Schule zu Ollmütz. Wien, 1849, Verlag von Carl Gerold. XVI u. 328 S. gr. Octav, Pr. Rthlr. 2 — fl. 3. 36 kr.

Unter dem Vielen, was in Oesterreich anders werden muß, stehen die Religionsverhältnisse ziemlich oben an. Viele alte Schäden sind hier zu heilen, viel schweres Unrecht ist wieder gut zu machen, viele harte Bedrückungen und Beschränkungen der Freiheit sind aufzuheben. In Zeiten eines so großen Umschwungs hat Jeder, der sich der Kenntniß und Fähigkeit, mitzusprechen und Rath zu geben, bewußt ist, dem Vaterlande gegenüber die Pflicht, auch wirklich seine Stimme zu erheben und das Seinige zur Herbeiführung einer besseren Zukunft zu thun. Dieß hat

auch der Verfasser gefühlt und geübt, und sowohl seine gegenwärtige Stellung als höherer Staatsbeamter, wie seine frühere Laufbahn als Professor des Kirchenrechts gaben ihm die volle Befähigung, über die kirchliche Regeneration Oesterreichs auch sein Urtheil und seine Ansichten auszusprechen. Dabei zeigt sich überall, daß nicht bloß ein theoretischer Gelehrter hier spricht, vielmehr ein Mann, der schon oft und viel und mit praktischem Sinne über die kirchlich-poltischen Verhältnisse Oesterreichs nachgedacht, die darauf bezüglichen Staatsgrundsätze in ihren Wirkungen beobachtet und sie in den Kreis einer langjährigen kritischen Untersuchung gezogen hat. Sind wir recht unterrichtet, so hat unser Verfasser schon in früheren Schriften ohne deutliche Nennung seines Namens verschiedene Theile des österreichischen Staatslebens beleuchtet, und nur die Fessel der Censur, welche bisher alle österreichischen Intelligenzen niederhielt, hinderte ihn seither, auch über die österreichische Kirchenfrage öffentlich mit seinen Ideen, Planen und Rathschlägen hervorzutreten. So kommt es, daß das vorliegende Werk, in manchen seinen Partien schon seit zwanzig Jahren fertig, jetzt erst erscheint, obgleich nicht zu zweifeln, daß, wenn es früher hätte erscheinen können, dem österreichischen Staate dadurch leichtlich großer Nutzen zugegangen wäre, weil in den letzten Regierungsjahren des Kaisers Franz verschiedene Plane zu kirchlichen Reformen bestanden.

Dem Gesagten gemäß ist die vorliegende Schrift ihrem Hauptcharakter nach kirchlich-politischer Natur. Aber sie ist zugleich auch historisch. „Da nämlich bei Beurtheilung der jetzigen Zustände so viel darauf ankommt, zu wissen, wann sie entstanden, warum sie entstanden und

welchen Grad von Festigkeit sie haben, mußte das gegenwärtige Werk einem großen Theile nach eine österreichische Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts enthalten, dabei aber mußte stets der Zustand des Kirchenrechts und der Politik die Hauptsache sein. Nur auf diese Art läßt sich der jetzige Zustand mit allen guten und schlechten Aussichten, welche er eröffnet, erklären. Ein Hauptgesichtspunkt aber muß stets auch der sein, diejenigen Reformen, welche jetzt von der Politik und der Wissenschaft empfohlen werden, anzugeben." (Vorr. S. V.)

Dem Werke sind 40 Urkunden, großentheils Abdrücke österreichischer Gesetze enthaltend, beigegeben. Den Grund davon gibt der Verfasser (l. c.) selbst also an: „Mein Urtheil über die Regierungen von Maria Theresia und Joseph II. weichen sehr von den herkömmlichen ab, und in solchen Fällen ist es gut, über das, was man behauptet, auch Beweise zu liefern. Ueberdieß beweiset oft eine Urkunde mehr als die umständlichste Auseinandersetzung. In Ansehung der späteren Regierungen war es wieder nothwendig, den Beweis zu liefern, daß sich unter ihnen in Kirchensachen nichts Wesentliches geändert habe."

Außer diesem Urkundenbuch hat das Werk 6 Bücher und eine Einleitung. Diese, die Einleitung, enthält eine Uebersicht des österreichischen Kirchenrechts, wie es unter den Regenten aus dem Hause Habsburg bis zum Regierungsantritte Marien Theresiens war, und es wird hier gezeigt, wie, während in Oesterreich noch immer das alte kanonische Recht volle Geltung besaß, auswärts bereits die Grundsätze verbreitet wurden, welche nachmals die Quintessenz des sogenannten österreichischen Kirchenrechts ausmachen sollten. Die ersten Anfänge dieser Grundsätze

treffen wir schon in den Zeiten des großen abendländischen Schismas am Ende des 14ten und Anfange des 15ten Jahrhunderts. Weil nämlich mehrere Päpste damals zugleich Gehorsam forderten und das Entgegengesetzteste befahlen, so wußten die Landesherren, um der Verwirrung zu steuern, keinen andern Rath, als daß sie einen päpstlichen Befehl nur dann zu vollziehen erlaubten, wenn derselbe zuvor auch ihre Zustimmung und Billigung erlangt haben würde. So hat das Schisma die deutschen Fürsten auf das sogenannte landesherrliche Placet geleitet. Die wahre und fruchtbare Mutter der oben angedeuteten Grundsätze wurde aber die Reformation mit ihrer Aufstellung einer landesherrlichen Suprematie über die Kirche. Die Bedrängniß, worin sich die Päpste im Reformationszeitalter vielfach befanden, bewirkte zugleich, daß sie gegen einzelne katholische Staaten, die nun auch die Suprematie über die Kirche ausüben wollten, zuviel nachgeben mußten, und so wurden immer mehr und mehr katholische Regierungen nach einer, der protestantischen analogen, Kirchengewalt lüstern. Der Jansenismus und Gallikanismus unterstützten dieß Streben der Regierungen und ihre Opposition gegen Rom, ja das gallikanische System setzte bereits den Papst zu einem kraftlosen Ehrenfiguranten herab und übergab alle wirkliche Kirchengewalt theils den Regenten, theils den Bischöfen.

Sprach der Clerus solche Grundsätze aus, so war es kein Wunder, daß auch die katholischen Staatsmänner die von den Protestanten ausgegangene Theorie von der unumschränkten landesherrlichen Gewalt annahmen. In die österreichische Gesetzgebung vor Maria Theresia ging aber von allen diesen neuen Grund-

sätzen, obgleich bereits nicht wenige unter den hohen Staatsbeamten denselben huldigten, nur sehr wenig über, indem ihre derartigen Bestrebungen durch den Einfluß, den damals die Jesuiten auf das kaiserliche Cabinet und auf den Entschluß des Kaisers selbst ausübten, paralysirt werden konnten und wurden. So gelang es ihnen denn nur Einzelnes durchzusetzen, namentlich Verfügungen, welche die Geistlichkeit bei Veräußerungen des Kirchenvermögens, selbst wenn alle Forderungen des kanonischen Rechtes befriedigt waren, noch an die Zustimmung der Staatsgewalt banden. Auch bemerkte man Spuren von der Behauptung, ohne das Placetum regium dürfe kein Kirchengesetz kundgemacht werden, und über einzelne Punkte des Cultus sprach schon zuweilen die Regierung ein wichtiges Wort u. dgl. Besonders waren unter Joseph I. und Carl VI. gallikanische Grundsätze der Regierung nicht unbekannt. Bei alle dem setzte aber die Geistlichkeit unbegrenztes Vertrauen auf die Regierung, sie betrachtete dieselbe als eine Säule der Kirche und hielt es für kaum denkbar, daß der Feind der Kirche einst gerade im kaiserlichen Cabinete sein Hauptquartier aufschlagen werde. Am entschiedensten waren die Bischöfe, vom Hofe ernannt, wieder an den Hof gekettet, meistens Männer aus dem hohen Adel, gewöhnlich streng katholisch im Glauben und sittlich im Leben, aber gewöhnlich ohne tüchtige theologische und kanonische Bildung, mehr Figuranten, als Regenten der Diöcesen. Auch unter der übrigen Seculargeistlichkeit fand sich nicht gar viel Wissenschaft und Energie, so daß eigentliche Lebenskraft nur noch in den Klöstern, besonders bei den Jesuiten, zu finden war. Dieß bemerkten auch die Gegner der Geistlichkeit, und haben darum, sobald sie an's Ruder

kamen, ihre Angriffe vorzugsweise auf den Regularklerus gerichtet.

Eine ganz neue Zeit begann für die Kirche in Oesterreich unter Maria Theresia, deren lange Regierung gewöhnlich für eine streng katholische gehalten wird, obgleich nichts weniger als dieses der Fall war. Die Hauptgedanken, welche unser Verfasser in dieser Beziehung entwickelt, laufen in Folgendem zusammen. Die Kaiserin selbst war eine fromme Frau, aber es fehlte ihr die nöthige Einsicht, um die kirchenfeindlichen Plane ihrer Räthe und Minister zu durchschauen. An der Spitze dieser stand Graf Wenzel von Kaunitz, der allmächtige Rathgeber der Kaiserin, der, obgleich eigentlich Minister des Aeußern, seinen Einfluß auch auf alle wichtigen innern Angelegenheiten ausdehnte und sie nach seinen Ansichten bestimmte und regelte. „Dieser Minister," sagt unser Verfasser, „huldigte den Ideen der französischen Philosopie; der Hofadel brachte etwas von diesen Ideen aus Paris, wohin man der Mode wegen junge Leute zur Vollendung ihrer Erziehung sendete, zurück, und die Geringschätzung der vaterländischen Einrichtungen kam dadurch in die höheren Klassen. Einzelne fähige Männer aus den niedern Klassen bemerkten dieß, sie schöpften an der französischen Literatur, und theilweise auch an der deutschen, deren Centralpunkt unter Friedrich II. Berlin wurde, und die Abneigung gegen das Positive begann. Man fand es bald nothwendig, um die großen Reformplane zur Emporhebung der Staatsmacht in Ausführung zu bringen, und die zerstreuten Elemente der gallikanischen, jansenistischen, protestantischen und philosophischen Parthei zu begünstigen, und so begann anfangs langsam, dann aber in immer mehr beschleunigter

Bewegung die Ausführung des Planes, an die Stelle des früheren Systems einen sehr entwickelten Gallikanismus zu setzen, bei welchem dem Papste der Name des Oberhauptes der Kirche mit einigen unbedeutenden Rechten bliebe, das wahre Oberhaupt der Landeskirche aber der Regent sei.“ S. 37.

Aus Rücksicht auf die persönliche Frömmigkeit der Kaiserin wagte sich dieses System jedoch nicht offen hervor, sondern es suchte sich unter der Maske des Staatsnutzens geltend zu machen. Mit Kaunitz wirkte besonders der Kaiserin Leibarzt, van Swieten der ältere, ein katholischer Holländer. Unter dem Vorwand, auf das Beste der Studien sehen zu müssen, erließ die Regierung im Jahr 1752 einen neuen Studienplan, welcher bereits in sehr wichtigen Punkten die Wirksamkeit der Geistlichkeit auf der Lehrkanzel beschränkte. Bald darauf (1753 – 58) zog die Regierung die Censur auch der theologischen Werke an sich, und seither zeigten viele von diesen die gallikanische Richtung. Ein päpstlicher Legat zur Visitation der österreichischen Bisthümer wurde nicht mehr angenommen (1749), und im Jahr 1754 fing die Regierung an, in Sachen des Cultus den Papst nur als Rathgeber, sich selbst aber als die anordnende Gewalt anzusehen. Ihre Farbe wurde immer entschiedener die gallikanische, und wer sich von den Geistlichen geltend machen wollte, bekannte sich jetzt zu dieser Richtung. Viele thaten dieß und wurden nun Werkzeuge der aufgeklärten Staatsmänner, von ihnen gebraucht und — verachtet. Die meisten Bischöfe sahen mit Widerwillen, was geschah, waren aber zu wenig gebildet, um ein Gegengewicht abgeben zu können. Auch erkannten sie nicht, daß alles, was gegen die

Kirche geschah, ein geschlossenes System sei, hielten es vielmehr nur für eine Wirkung vorübergehender Hofränke, welche sie nun durch andere Ränke unwirksam zu machen versuchten. Zugleich trugen sie jetzt gegen jede Neuerung, auch die beste, offen einen bittern Haß zur Schau, und kamen so in den doppelten Ruf, Ränkemacher und Finsterlinge zu sein. Aehnlich ging es den übrigen Geistlichen; die Tagsliteratur und jene Wissenschaften, aus denen die Neuerungspartei ihre Waffen holte, wurde von ihnen nicht studirt, und sie hatten so gegen die Angriffe keine wissenschaftliche Waffe. Einzelne Bischöfe, wie die beiden Wiener Erzbischöfe, Graf Trauthon und Graf von Migazzi (letzterer bis 1765) wurden sogar im Stillen die Hauptbeförderer der Neuerung. Die Jesuiten verloren jetzt die Beichtväterstellen bei Hofe und im Jahr 1759 auch die Direktion der philosophischen und theologischen Studien an der Wiener Universität, welche nun an ihre Gegner, van Swieten und den Domherrn von Stock überging. Alles, was je Schlimmes gegen die Jesuiten irgendwo gesagt worden war, wurde nun in Oesterreich gesammelt und verbreitet, und sobald Rom das Breve Dominus ac redemptor (1773) erlassen, wurde der Orden in Oesterreich ungesäumt aufgehoben. Aehnliches Schicksal drohte den übrigen Orden.

Noch rascher ging es mit der Aufklärung, seit Joseph II. nach dem Tode seines Vaters Franz I. (1765) deutscher Kaiser und in Oesterreich Mitregent seiner Mutter Maria Theresia wurde. Kurz vorher war Febronius erschienen, und während die gutgesinnte Geistlichkeit Oesterreichs darüber einen Schrei des Entsetzens ausstieß, freueten sich die Staatsmänner und bewirkten, daß diese Schrift

öffentlich verkauft werden durfte. Sie fand ungeheuren Absatz, und wer sein Glück im geistlichen Stande machen wollte, mußte jetzt Febronianer sein. Ganz auf die Febronianischen Grundsätze gestützt schrieb 1770 der böhmische Benediktinermönch, Stephan Rautenstrauch, sein Compendium des kanonischen Rechtes, und obgleich die Geistlichkeit auch hierüber laut klagte, wurde Rautenstrauch von der Regierung zum Abte von Brzevnov bei Prag, zugleich zum Referenten über die geistlichen Studien und Hofrathe ernannt, und war von nun an eine Hauptperson bei allen Neuerungen des Kaisers. Von ihm rührt besonders auch der neue theologische Studienplan her, der sich so lange in Oesterreich erhalten hat, und zum Verfall der Orthodoxie und der wahren Wissenschaft sehr vieles beitrug (S. 54). Durch Febronius und Rautenstrauch kam in Oesterreich die Meinung empor, die Kirche habe durch den Ehrgeiz ihrer Vorsteher Zerrüttung in alle Staaten gebracht, und Wachsamkeit gegen „ihre Unternehmungen" sei eine unerläßliche Pflicht jeder Regierung. Zugleich wurde der Kirche nur das Dogma und die Moral als ihre Sphäre angewiesen, die Vergebung der Benefizien dagegen, die Lehranstalten u. dgl., das Alles zog die Regierung an sich, und ließ so der Kirche keine Unabhängigkeit mehr. Als Hauptbollwerk des neuen Systems wurde das Placet in ausgedehntestem Sinne in Anspruch genommen und die Verhängung der Excommunikation ohne Zustimmung des Staates verboten. Auch wurden die neuerrichteten Lehrkanzeln des Naturrechts und der politischen Wissenschaften benützt um die neuen Ideen unter die studirende Jugend, besonders unter die Juristen zu bringen. Unter Anderem wurde in diesen Collegien gelehrt, daß die Regierung

sich der Schulen zu bemächtigen habe, und sie verfolgte auch in der That dieß Ziel immer deutlicher, beginnend (1770) mit der Errichtung von Normalschulen zur Bildung aufgeklärter Schulmeister. Vier Jahre später standen die Schulen schon nicht mehr unter den Geistlichen, sondern unter einem von der Regierung bestellten Oberaufseher, unter den Kreisämtern und Gubernien. Im Jahre 1772 wurde der alte Canisius aus den Schulen verdrängt und zuerst der Sagan'sche Catechismus eingeführt, von Ignaz Felbiger, dem Prälaten von Sagan, verfaßt. Ihn verdrängte wieder 1778 auf Befehl der Regierung der auf den Felbiger'schen gebaute sogenannte österreichische Katechismus, der seitdem das Religionshandbuch für die unteren und mittleren Schulen Oesterreichs geblieben. Unser Verfasser urtheilt über ihn also: „Ganz im Geiste des Protestantismus setzte der von der Regierung ausgegangene Katechismus alle mißfälligen Lehren in den Hintergrund, oder erwähnte sie nur mit wenigen sorgfältig abgewogenen Worten, man las daher äußerst wenig von dem päpstlichen Primat, der Verehrung der Mutter Gottes, den evangelischen Rathschlägen und dem Werthe der Tradition, die Sprache war trocken und auf eine mündliche Erklärung, bei der man den Katechismuslehren so manches Fremdartige unterschieben konnte, angelegt und da man zu gleicher Zeit an den Volksschulen die sokratische Methode einführte, gemäß welcher sich das Kind selbst gewissermaßen seine Religionssätze finden mußte, war zu mancherlei später hervorgetretenen Erscheinungen, und unter andern zu dem Rationalismus in Religionssachen der Grund gelegt ... Ebenso folgenreich war es, daß man die Kenntniß von den Schicksalen der Kirche auf die sogenannte

bibliſche Geſchichte beſchränkte. Es war, als wenn alles Spätere, z. B. die Entſtehung der Hierarchie und der geiſtlichen Orden, die Einführung des Cölibats und der lateiniſchen Kirchenſprache ꝛc. von gar keiner Wichtigkeit für einen Katholiken wäre.“ S. 51. 52.

An die Stelle des Rautenſtrauch'ſchen Compendiums trat im Jahre 1776 das ausführliche Lehrbuch des Kirchenrechts von Riegger. Weil der offene Febronianismus vielfach Anſtoß erregt hatte, wurde es jetzt mit dem Gallikanismus verſucht, und Riegger's Werk trägt durchaus die gallikaniſche Farbe. An allen Univerſitäten, biſchöflichen und Kloſterſchulen mußte jetzt nach dieſem Werke das Kirchenrecht gelehrt werden, und zugleich wurde im Jahre 1776 „unter dem Titel einer Synopſe eine offizielle Zuſammenſtellung der Grundſätze, welche in den Erbländern der Kaiſerin im Kirchenrechte galten, allen Geiſtlichen und Schulen mit der Weiſung zugefertigt, bei Disputationen keine andere als dieſe Sätze zu wählen. Es ſind unverhüllt, zum Theil ſogar mit denſelben Worten, die Grundſätze der Gallikaniſchen Declaration von 1682, jedoch im Einzelnen ſchon mehr entwickelt.“ S. 56.

Am Schluſſe des erſten Buchs gibt unſer Verfaſſer noch eine kurze theologiſche Zuſammenſtellung anderer unter Maria Thereſia zur Beeinträchtigung der Kirche und des Clerus erlaſſenen Verordnungen.

Das zweite Buch beſchäftigt ſich mit den kirchlichen Reformen Joſephs II., der ſeit dem Tode ſeiner Mutter (1780) Alleinregent war. Er huldigte für ſeine Perſon den Anſichten Voltaires, war wohl mit mancherlei Kenntniſſen verſehen, aber doch nur oberflächlich gebildet, hatte wohl Patriotismus, drang aber das, was er für das

Beste hielt, dem Volke tyrannisch auf. „Die bereis vorhandene Aufklärungspartei benützte nun die Schwächen des Kaisers, um ihn immer vorwärts zu drängen. Sein Alter, seine Ruhmliebe, seine Empfindlichkeit und sein Temperament waren das, was sie benützte, und sie wurde dabei durch die immer mehr hervortretende Geistlosigkeit des Adels und der Bischöfe unterstützt, welche einen Schlag nach dem andern geduldig hinnahmen, als wenn er nothwendig der letzte sein müßte, und dort, wo es auf den Kampf der Grundsätze ankam, zu kleinen erbitternden Hofränken ihre Zuflucht nahmen. Joseph war zugleich das Werkzeug und das Opfer der Aufklärungspartei, deren Häupter Sonnenfels, Martini, Kresel, van Swieten d.j., Rautenstrauch, Gebler, Born u.A. waren.“ S. 61.

Josephs kirchliche Reformen geschahen durch einige hundert nach und nach erschienene Hofdekrete, und hatten die Schwächung des römisch-katholischen Systems zur Absicht, ohne daß ein anderes positives System an dessen Stelle gesetzt wurde. Den Regularclerus anlangend wurde schon „in den Jahren 1782—85 ein beträchtlicher Theil der Klöster aufgehoben; einzelne Orden verschwanden dabei ganz, andere verloren viele ihrer Häuser, ihre Mitglieder aber wurden theils pensionirt, theils auf andern angemessenen Posten verwendet. Diese Aufhebungen geschahen oft mit viel Skandal; wichtiger für die spätere Zeit war aber die ganz veränderte Organisation, welche den beibehaltenen Klöstern zu Theil wurde.“ Der Zusammenhang der Klöster mit den auswärtigen Obern hörte auf, ebenso alle Exemtionen, die Vorsteher mußten von nun an periodisch gewählt werden, die Disciplin wurde geschwächt und die Aufnahme

von Novizen ohne Zustimmung der Regierung untersagt. Viele Klöster wurden so dem Aussterben nahe gebracht. Auch wurden jetzt alle frommen Bruderschaften und Congregationen (1783) aufgehoben, und die dafür einzuführende einzige (in der That einzige!) Bruderschaft der thätigen Nächstenliebe wurde nie lebenskräftig. Schon Jahrs zuvor (1782) war der dritte Orden und das Waldbruderleben verboten worden.

Auch auf den Secularclerus erstreckte sich die Reform. Von den eingezogenen Gütern der Klöster und der beneficia simplicia wurde der Religionsfond gegründet (1782), die Stolgebühren wurden aufgehoben, die päpstlichen Reservatrechte für kraftlos erklärt, die Kanonikate in den Papalmonaten von der Regierung besetzt, keine einzige Pfründe mehr vom Papste vergeben, die Geistlichen zu vielen Staatsgeschäften (z. B. Conscription) verwendet. Der Studienplan von Maria Theresia wurde in dem gleichen Geiste noch weiter fortgebildet, in der Kirchengeschichte Dannenmayer, im Kirchenrecht Pehem eingeführt; „in der Hermeneutik schien das Streben, alle biblische Erzählungen von Wundern durch die gewaltsamste Exegese natürlich zu erklären, die Hauptaufgabe. Die Moral war sowohl dort, wo sie streng war, als dort, wo sie die Strenge ablegte, den Wünschen des Josephinischen Regierungssystems angepaßt; die Pastoraltheologie endlich erschien als ein Inbegriff trivialer Klugheitsmaximen; aber was noch wichtiger war, als diese Lehrbücher, war für den Augenblick der Geist der Vorlesungen. In diesen Vorlesungen waren Lästerungen gegen Rom, die Mönche und die alten Regierungsmaximen das Gewöhnliche“ S. 69. Die bischöflichen Schulen und Seminarien wurden aufge-

hoben und dafür in den Städten, wo hohe Schulen waren, sogenannte Generalseminarien errichtet, welche für mehrere Diöcesen eines gewissen Bezirks bestimmt waren. Sie waren, wie die theologischen Schulen, ganz unabhängig von den Bischöfen, hatten schon in den gedruckten Reglements manches Verdächtige, und galten für die wahren Pflanzschulen des Jansenismus oder des Unglaubens. An sie schloßen sich die sogenannten Priesterhäuser an, in denen der Theologe nach seinem Austritt aus dem Generalseminar noch ein Jahr zu verweilen hatte, um sich den neuen Geist der Seelsorge ganz anzueignen. Der Einfluß der Bischöfe auf den klerikalischen Nachwuchs war auf Null reducirt. S. 69.

An die Spitze des ganzen Studienwesens stellte Joseph die sogenannte Studienhofcommission unter dem Vorsitze des jüngern van Swieten, eines Jansenisten, und ein Decret vom 5. Febr. 1785 verlangte, daß bei der theologischen Promotion jeder neue Doctor schwören müsse, daß er die christliche Religion läutern und namentlich von den nüchternen Meinungen der Scholastiker reinigen wolle; dagegen wurde die Verpflichtung der Professoren auf die Professio fidei tridentina aufgehoben (S. 71).

Die Schulen wurden vollends ganz von der Kirche getrennt und jeder Tadel der Regierung durch die Censur unterdrückt. Von besonders großer Wirkung war das bereits genannte Werk Pehem's, das, von 1785—1810 in ganz Oesterreich vorgeschrieben, mit seiner frömmelnden Sprache alle Verletzungen der Kirchenfreiheit zu bedecken und zu beschönigen suchte. Pehem ging sogar in manchen Beziehungen weiter als Febronius, und überantwortete durch seine Theorie von dem staatlichen Jus supremae in-

spectionis (worin das Veto inbegriffen) und dem Jus advocatiae ecclesiasticae die Kirche in allen, nur nicht geradezu dogmatiſchen Fragen, durchaus der Staatsgewalt. Als Folge dieſer zwei Grundrechte habe die Staatsregierung, behauptete er, das Recht, den Zuſammenhang der inländiſchen Kirchen mit den ausländiſchen auf das unumgänglich Nothwendige zu beſchränken, den Erlaſſen der Kirchenobern Geltung zu geſtatten oder zu verſagen, die Größe und Grenzen der kirchlichen Bezirke zu beſtimmen, den Gottesdienſt zu ordnen, die Klöſter zu reformiren u. dgl. Pehem beweist auch, daß dem päpſtlichen Stuhl das Recht, die Biſchöfe zu confirmiren, entzogen werden könne, daß das Cölibat eine höchſt bedenkliche Kircheneinrichtung ſei, daß jeder Biſchof in ſeiner Diözeſe von den Disciplinarvorſchriften der Päpſte und allgemeinen Concilien diſpenſiren könne u. ſ. f. S. 73.

Auf dieſe Grundſätze geſtützt reformirten Joſeph und ſeine Räthe den katholiſchen Gottesdienſt. Viele kleinere Kirchen, beſonders Wallfahrtskirchen wurden geſperrt, alle feierlichen Wallfahrtszüge bei polizeilicher Strafe unterſagt, in den Kloſterkirchen das Predigen für das Volk verboten, alle beſondern Andachtsübungen zu Ehren gewiſſer Heiligen abgeſtellt und durch die Gottesdienſtordnung vom Jahr 1783 große Armuth und Monotonie in den ſonſt ſo herrlichen Cultus der katholiſchen Kirche gebracht. Im Jahr 1787 wurde auch bei Ausſpendung der Sacramente die lateiniſche Kirchenſprache abgeſtellt. Daran ſchloß ſich eine neue Staatsgeſetzgebung über die Ehe, deren Hauptgedanke war, daß dem Staate allein die Aufſtellung der trennenden Ehehinderniſſe zuſtehe. Von den vielen das Kircheneigenthum betreffenden Geſetzen aber

ging die Tendenz sichtlich dahin, den Kirchen die Erwerbung von Eigenthum, namentlich den Ankauf von Grundeigenthum außerordentlich schwer zu machen, und jede Ausgabe der Kirche staatlich zu controliren.

Bei solchen Gesinnungen verstand sich fast von selbst, daß die Bischöfe nur durch das Ministerium hindurch mit Rom correspondiren und kein katholischer Theologe außerhalb Oesterreichs studiren durfte. Wie die päpstlichen Erlasse, so wurden auch die bischöflichen zum Theil dem Placet unterworfen und der Einfluß des päpstlichen Stuhls auf die Confirmation der Bischöfe und einige Dispensen beschränkt. S. 77. Die österreichische Nationalkirche war fertig.

Erst am Ende seines Lebens sah Joseph den großen Fehler ein, den er durch seine stürmischen Neuerungen, besonders auch in Religionssachen gemacht, und manches wurde von ihm selbst, anderes von seinem Bruder und Nachfolger Leopold II. zurückgenommen, von dessen Regierung das dritte Buch handelt.

Kaiser Leopold (1790—1792) war der Zeitgenosse der französischen Revolution; aber während in Frankreich der Gallikanismus sammt der alten absoluten Monarchie vernichtet und im Clerus, sowie in einem Theile des Volkes Sehnsucht nach kirchlicher Freiheit erwachte, wurde dieser neue Geist der Kirchenfreiheit in Oesterreich von den Bischöfen wie vom Hof ganz ignorirt, die josephinischen Grundsätze dauerten fort und nur das Grellste und Anstößigste der josephinischen Einrichtungen wurde abgeändert. Die lateinische Sprache beim Cultus wurde wieder hergestellt, Schmähschriften gegen die katholische Religion nicht mehr geduldet, keine Klöster mehr aufgehoben,

keine Kirchen mehr ihrer Kostbarkeiten beraubt. Das Dispensationsrecht des Papstes bei Ehehindernissen wurde wieder in größerem Umfange anerkannt, und das alte Ehrerbietungsceremoniell gegen Rom wieder angenommen, die Generalseminarien hörten auf und bischöfliche Seminarien mit theologischen Facultäten verbunden durften wieder entstehen. Doch mußten auch in diesen bischöflichen Schulen die Lehrbücher und Methoden dieselben, wie an den Staatsuniversitäten, sein. Die josephinische Gottesdienstordnung blieb zwar Regel, doch war es den Bischöfen unbenommen, mit Zustimmung der politischen Behörden einzelne Andachten und Lieder einzuführen. Ohne alle Concurrenz der Staatsgewalt konnten sie nur Hilfspriester versetzen. S. 98. Der Clerus klagte wieder über Einzelnes, aber das ganze System griff Niemand an, und so blieb es, so unkatholisch es auch ist, in unbeanstandeter Geltung. Einen kurzen Abriß desselben gibt der Verfasser S. 101 ff. Warum aber schwieg der Papst? „Die Antwort", sagt der Verfasser, „ist leicht zu geben. So lange in Frankreich die Revolution tobte, und zugleich alle katholischen Staaten ähnliche Grundsätze befolgten, versprach der Widerstand von Rom nichts als neues Unheil, und Verwahrungen waren ohnehin in den Akten. Auch die Frage scheint nahe zu liegen, warum die Bischöfe gegen einen solchen Zustand nicht Einsprache erhoben. Allein, wer viele Akten gelesen hat, welche die Bischöfe dieser Periode betrafen, kennt die geistige Höhe, auf welcher diese Männer standen; viele derselben glaubten im Ernst, daß die Regierung nur ihre Rechte wahrnehme, viele meinten, der bestehende Zustand sei denn doch noch besser, als jener, den die französische Revolution geschaffen

habe; sei die Kirche noch etwas, so habe sie es nur noch dem Regenten zu danken, weil der Zeitgeist wesentlich irreligiös sei u. dgl.“ S. 108.

Dabei war die Lage der österreichischen Bischöfe und der ganzen Geistlichkeit eine höchst traurige; ohne eigene Gewalt waren sie von den weltlichen Gubernien und Beamten durch und durch abhängig, und mußten diese Abhängigkeit in geringschätziger Behandlung oft bitter erfahren S. 109—111. Die Religion selbst erschien nur als ein Mittel, die Masse zu bändigen, und die ganze Verachtung gegen die österreichische Polizei wurde allmählig auch von Vielen auf die Polizeireligion übergetragen. Daß dabei die schlechten Sitten und der Unglauben zunahmen, verstand sich von selbst. S. 118. Kaiser Leopold starb schon 1792; bevor aber die Lage der Kirche unter seinen Nachfolgern besprochen wird, gibt der Verfasser zuvor im 4ten Buch eine Uebersicht über die zwischen 1792—1848 im Ausland vorgegangenen kirchlichen Veränderungen und der daraus entstandenen Veränderung in den Grundlagen und Ideen des Kirchenrechts. Darauf wendet er sich im 5ten Buche zu den kirchlichen Zuständen der österreichischen Staaten unter der langen Regierung des Kaisers Franz (1792—1835). Mit völligem Unrecht glaubte man vielfach im Ausland und Inland, daß unter Franz das österreichische Regiment wieder katholisch geworden sei. Allein in der That „blieb alles beim Alten“ und die josephinischen Grundsätze wurden keineswegs aufgegeben, ja sie waren schon so verbreitet und so sehr in das Leben übergegangen, daß nur Wenige in Oesterreich die Unkirchlichkeit dieses Systems durchschauten.

Wie aber Kaiser Leopold an den josephinischen Ein-

richtungen das Anstößigste änderte, so machte es auch sein Sohn Franz, und besserte und milderte Einzelnes, während die Grundlage, das System selbst und das josephinische Kirchengesetzbuch im Ganzen geblieben ist. Zu den frühesten Veränderungen des Kaisers Franz gehören die Wiederherstellung der monastischen Ordnung in den Klöstern, die Erlaubniß zur Novizenaufnahme und zu ungeschmälertem Fortbestand, besonders aber auch die kaiserliche Fürsorge für Stipendien, theologische Lehranstalten und Convikte, damit der katholische Clerus nicht, wie wirklich Gefahr drohte, völlig in Oesterreich aussterbe. Auch wurden die Referate in geistlichen und Schulangelegenheiten nunmehr an Geistliche vergeben und in den einzelnen Kreisen deßhalb sogenannte geistliche Regierungs- oder Gubernialräthe auch geistliche Referenten bei der Hofstelle und dem Staatsrathe aufgestellt. Da aber aus der Reihe dieser Männer meistens die bischöflichen Stühle besetzt wurden, so erhielt Oesterreich eine Reihe von Kanzleimännern zu Bischöfen, Schreiber nicht Theologen, die das josephinische Kirchenrecht als das Resultat tiefer Regierungsweisheit ansahen und nur im Kleinen etwa auf Veränderungen hinwirkten. Neben den Kanzleimännern machten unter Kaiser Franz besonders auch die geistlichen Schulmänner, oft von rationalistischer Färbung, auffallendes Glück, bestiegen sogar bischöfliche und erzbischöfliche Stühle, die der Kaiser vergab. Bei solchen Besetzungen sah Franz immer auf „die Männer des Mittelwegs.“ Nicht eine klar ausgesprochene theologische Richtung, nicht Popularität in der Diöcese, nicht der Ruf der Gelehrsamkeit und hoher Vorzüge kam dabei in Betracht, dagegen galt es als eine große Empfehlung zu einem Bisthume,

wenn der Candidat die bestehenden Verordnungen auf's Genaueste vollzog, mit Vorschlägen zum Bessern keiner Behörde lästig war, die Anhänglichkeit an den Monarchen zum Hauptdogma der katholischen Religion machte und von dem, was im Auslande und in andern Diöcesen geschah, keine Notiz nahm. S. 174 f.

Die Volksschulen stellte Franz wieder unter die Aufsicht des Clerus, aber nicht die Bischöfe, sondern ihre Consistorien sollten dieselbe führen, und zwar wieder in Unterordnung unter das weltliche Gubernium. An die Gymnasien kamen nach dem Aussterben der Exjesuiten vielfach weltliche Lehrer, an den Studienplanen wurde Einzelnes geändert, wohl auch Schritte zum Bessern gethan, allein einen wahren Fortschritt machte schon die berufene Studienhofcommission unmöglich. Die Mitgliedschaft an dieser hohen Stelle war nur ein Nebengeschäft für andere Beamte, wenn sie auch vom Lehramt nicht das Geringste verstanden, und wer zu nichts mehr taugte, wurde Mitglied der obersten Studienbehörde. Und ein solches Collegium hatte die Studien der ganzen Monarchie unter sich, und beherrschte sie in's Einzelne durch Studiendirektoren und Prüfungscommissäre, die oft ebenso wenig Männer vom Fache waren, wie die Hofräthe selber. Kein Wunder, wenn die Geistlosigkeit unter dem jetzt wieder zahlreicher gewordenen Clerus immer mehr überhand nahm, und Jeder verfolgt wurde, der auf die bestehenden Mängel hinzudeuten wagte.

Von nicht geringem Einfluß auf die Festhaltung und Verknöcherung des Josephinismus war das im Jahr 1807 zum ersten Mal erschienene Handbuch des österreichischen Kirchenrechts von Georg Rechberger, bischöflichen

Consistorialkanzler zu Linz. Ueber das Verhältniß von Kirche und Staat, von Papst und Bischöfen, waren darin die Ansichten Pehem's durchaus festgehalten, das Ganze aber viel kürzer und eleganter gearbeitet, ein bequemes Handbuch für Jedermann. Schon im Jahr 1810 wurde es allgemein vorgeschriebenes Vorlesebuch für Theologen und Juristen, und hat, wie der Verf. behauptet (S. 170 f.), viel wichtigere Folgen gehabt, als man gewöhnlich vermuthet. Aus Pehem's Werk erhielten die Leser doch noch einige Kenntniß von den Forderungen des canonischen Rechts, indem Pehem dasselbe stets bestritt. Rechberger dagegen ignorirte es gänzlich, und so hörte auch diese schwache Kenntniß des canonischen Rechtes jetzt auf. Ja man sah bald Bischöfe, deren kirchenrechtlichen Kenntnisse sich auf das Handbuch von Rechberger beschränkten. Eine weitere Folge war, daß die Geistlichen, wo sie im Rechberger'schen Buche hinblickten, Kirchengesetze sahen, die der Staat erlassen hatte. Es war darum natürlich, daß sie sich jetzt allmählig ganz in die Klasse der Staatsbeamten stellten, und die periodischen Berichte, die Führung der Registratur und der Normalienbücher für den wichtigsten Theil des pfarrlichen Amtes ansahen. Sie wurden — wie bei uns — Schreiber in der Kirche [1]). Erst in den spätern Zeiten des Kaisers Franz begann ein kirchlicherer Geist auch in Oestreich, zumal unter dem jüngern Clerus und dem Volke sich zu regen, und selbst vom Hofe aus geschah Einzelnes, was das Wachsthum dieses neuen Geistes förderte, z. B. die Zulassung der Redemptoristen und Jesuiten.

1) Vergl. hierüber die treffliche Abhandlung von Prof. v. Drey, im Jahrgang 1829 der Quartalschrift, S. 38 ff.

Als Kaiser Ferdinand im Jahre 1835 die Krone erbte, blieben die Minister seines Vaters und damit das frühere Regierungssystem. Dieß gilt auch, wie das 6te Buch zeigt, von den kirchlichen Zuständen. Das Meiste blieb, wie es war; doch bemerkte man, besonders im Kreise der Bischöfe, eine Zunahme der religiösen Gesinnung, oder wenigstens der Neigung zur hierarchischen Ordnung. Ebenso machte die kirchliche Richtung auch unter dem Volke einige, aber nur einige Fortschritte. Dagegen stand das Ansehen des Clerus fortwährend auf niedriger Stufe, und er verjüngte sich auch meistens nur aus den untern Klassen der Gesellschaft.

Als im November 1837 das Ereigniß mit dem Cölner Erzbischofe eintrat, glaubte die östreichische Regierung, die Sache werde weiter keine Wichtigkeit haben und in wenigen Wochen Niemand mehr davon sprechen. Sie hoffte also, in ihrem behaglichen status quo in ecclesiasticis bleiben zu können. Aber die Sache ging ganz anders, und sie sah sich jetzt genöthigt, mit Rom in Unterhandlungen zu treten, um die Angelegenheit der gemischten Ehen auch für die österreichischen Staaten zu regeln. Die schönen Tage von Aranjuez, wo die Regierung alles Solches allein that, waren vorüber. Als aber die preußischen und bayrischen Bischöfe bald darauf freien Verkehr mit Rom erhielten, konnte sich das katholische Oesterreich (!) zu solchem Wagstück nicht entschließen. Allein, wenn auch die Regierung überall noch ihren josephinischen Radschuh einzulegen suchte, so verbreitete sich doch immer mehr die Sehnsucht nach kirchlicher, wie nach politischer Freiheit, sammt der Ueberzeugung, daß das bisherige unter dem Titel „Schutz der katholischen Kirche“ ausgeübte System

nur eine lästige Bevormundung und unbefugte Einmengung der Staatsgewalt in die innern Kirchenangelegenheiten sei. Mit diesem Rufe nach Freiheit der katholischen Kirche verband sich der Ruf nach Gleichstellung aller Religionsparteien im Staate, selbst von eifrigen Katholiken erhoben; und gerade sie waren es auch, welche die Aufhebung der alten, auch die Kirchenfreiheit lähmenden Censur aufs Lauteste verlangten.

So kam es, daß unter den Geistlichen und unter dem Volke immer Mehrere und Mehrere von den josephinischen Ansichten abfielen, und den neuen freieren Ideen sich zuwendeten, so daß man sich nicht mehr verwundern darf, wenn nach den Märzereignissen vom Jahr 1848 die Ideen von Religionsfreiheit, Gleichstellung der verschiedenen Religionsparteien und Freiheit der Presse sogleich in Wien und überall in Oesterreich mit großem Geräusche laut wurden. Diese neuen Ideen machen es zur absoluten Nothwendigkeit, daß die seither bestandene Staatsgesetzgebung in kirchlichen Dingen sich durchgängig ändere; aber das Rechte zu treffen und das Beste anzuordnen ist eine sehr schwierige Sache, und hiebei nach Wissen und Gewissen guten Rath zu geben, hat sich unser Verfasser im 7ten Buch zur Aufgabe gesetzt. Wir wünschen nur, daß nicht blos die österreichischen, sondern auch andere deutsche Staatsmänner diese Rathschläge lesen und beherzigen möchten.

Aus all dem Gesagten erhellt, daß wir die vorliegende Schrift nicht nur für eine interessante, sondern auch für eine höchst wichtige erachten; leider ist sie aber da und dort durch Druckfehler entstellt, und auch auf stylistische Vollkommenheit nicht die gehörige Rücksicht genommen.

Hefele.

2.

Die Regesten der Archive in der schweizerischen Eidgenossenschaft. Auf Anordnung der schweizerischen geschichtsforschenden Gesellschaft herausgegeben von **Theodor von Mohr**, gewesenen Bundesstatthalter, Mitglied der schweizerischen geschichtsforschenden Gesellschaft ꝛc. Erster Band, 1stes Heft: **Die Regesten der Benediktiner-Abtei Einsiedeln**; 2tes Heft: **Die Regesten der Klöster und kirchlichen Stifte des Kantons Bern.** Chur, bei Hitz. 1849. Groß Quart. Preis des ersten Heftes 2 fl. 20 kr. des zweiten 2 fl. 42 kr.

Nur in der Kenntniß des Details liegt die Möglichkeit zum wahren Verständniß der Geschichte; die Detailkenntniß aber wird nur möglich durch Bekanntschaft mit hundert und tausend Urkunden, welche in den berühmteren Archiven als kostbare Schätze aufbewahrt sind. Wollte man nun diese Urkunden alle, um sie allgemein zugänglich zu machen, in extenso drucken lassen, so würde dieß die ungeheuersten Kosten verursachen, und Werke hervorrufen, deren Anschaffung nur den reichsten Bibliotheken möglich, und deren Benützung ob der Masse des Volumens Jedem erschwert wäre. Ein sehr zweckmäßiges Surrogat aber für diese Urkundenabdrücke sind die Regesten, d. i. Urkundenauszüge in chronologischer Ordnung; und gerade in unserer Zeit haben die Regestenwerke von Dr. Böhmer in Frankfurt, Chmel in Wien und Andern zur Aufhellung der mittelalterlichen Geschichte ungemein viel beigetragen. Von der Nützlichkeit solcher Regesten überzeugt, beschloß die schweizerische geschichtsforschende Gesellschaft schon im Jahr 1844 die Herausgabe eines allgemeinen Regesten-

werkes der ganzen Schweiz, und die meisten eidgenössischen Regierungen versprachen nicht blos freie Benützung ihrer Archive, sondern auch ansehnliche Geldbeiträge, welche zu derartigen Werken fast immer erforderlich sind. Zu Hauptredaktoren wurden Prof. August Matile in Neuenburg, und Herr von Mohr in Chur ernannt, letzterer für die deutsche, ersterer für die romanische Schweiz. Außer ihnen und unter ihrer Leitung sollten Spezialredaktoren die Regesten der einzelnen Archive bearbeiten. So übernahm denn der rühmlichst bekannte Pater Gallus Morel, Conventual und Subprior zu Einsiedeln, die Regesten dieser Benediktinerabtei, und das Resultat seiner fleißigen Arbeit ist das vorliegende erste Heft. Es enthält Auszüge aus ungefähr 1300 Urkunden, die vom Jahre 946 bis 1526 gehen. Weiter wollte nämlich H. Morel seinen Gegenstand nicht verfolgen, weil in diesem Jahre (1526), wo Ludwig Blarer Abt zu Einsiedeln wurde, für dieses Kloster eine ganz neue und von der frühern sehr verschiedene Aera begann. Die meisten dieser 1300 Urkunden fanden sich in Einsiedeln selbst; einzelne dagegen sind das Eigenthum anderer Archive in der Schweiz, und wurden dem Herrn Pater Morel von andern helvetischen Gelehrten, namentlich Archivar Gerold v. Meyer von Knonau, Archivar Wegelin in St. Gallen, Prof. Eutych Kopp und Archivar Joseph Schneller in Luzern mitgetheilt. Bei jeder Urkunde ist genau Ort und Datum, Urheber und Beschaffenheit des Sigills ꝛc. angegeben. Die Hauptsache aber ist der kurze Inhalt, der bei den wichtigerern Urkunden mit größerer, bei den minder bedeutenden mit kleinerer Ausführlichkeit, bei ersteren in 8—14; bei letzteren oft nur in 2 oder 3 Zeilen, ja selbst in einer Zeile mitgetheilt ist. Ist eine

der Urkunden bereits irgendwo in einer Sammlung oder dergleichen ganz abgedruckt, so hat der Herausgeber auch dieses notirt, und zugleich in diesem Falle seinen Auszug aus naheliegendem Grunde etwas kürzer gehalten. Am wenigsten zahlreich sind die Urkunden aus dem 11. und 12. Jahrhundert, indem auf ersteres nur 10, auf letzteres nur 14 kommen, während die ältere Zeit, die zweite Hälfte des zehnten Jahrhunderts, deren 22 aufzuzählen hat. Nur wenig zahlreicher werden sie im dreizehnten Jahrhundert, dagegen lieferte das 14te über 400, das 15te über 550, das erste Viertheil des 16ten Jahrhunderts ungefähr 150 Nummern. Mehrere Feuersbrünste, Plünderungen und andere Unfälle Einsiedelns, namentlich in den Jahren 1090, 1226, 1313, 1467, 1577 und zuletzt zur Zeit der französischen Revolution haben viele hundert weitere Urkunden zerstört. Leid war es uns, daß gerade zur Geschichte der Constanzer und Basler Synode, die doch nicht in weiter Entfernung von Einsiedeln abgehalten wurden, gar nichts irgend Bedeutendes daselbst vorhanden ist. Das Wichtigste ist noch, daß die Einwohner von Schwyz den Kaiser Sigismund in seiner Verfolgung des Herzogs Friedrich von Oesterreich, weil er dem Papste Johann XXIII. zur Flucht verholfen, kräftig unterstützten und dafür im Jahr 1415 von Sigismund verschiedene Privilegien erhielten. Eine zweite Urkunde aus dieser Zeit sagt uns, daß der Einsiedler-Abt Hugo von Rosenegg i. J. 1417 dem großen Benediktinerkapitel zu Petershausen bei Constanz, welches während des Constanzer Concils abgehalten wurde, anwohnte, als der zweite Abt dem Range nach, und daß 373 Benediktiner daselbst versammelt waren. Ein paar weitere Urkunden, Nr. 722 und 801 beziehen sich auf den seit neuester Zeit

vielbeachteten Felix Hemmerlin (Hämmerli) von Zürch, welchen man unter die ſogenannten Vorläufer der Reformation zu rechnen pflegt [1]).

Das zweite Heft des vorliegenden Werkes, die Regeſten der vor der Reformation im Gebiet des alten Kantonstheiles von Bern beſtandenen Klöſter und kirchlichen Stifte iſt von dem kürzlich verſtorbenen Friedrich Stettler, Profeſſor des Staatsrechts und Kantons-Lehen-Commiſſär zu Bern bearbeitet. Dieſes Heft zerfällt wieder in 8 kleinere Abtheilungen, welche die Regeſten

1) des St. Vincenzſtiftes zu Bern,
2) des Kloſters Rueggisberg,
3) des Chorherrnſtiftes Amſoldingen,
4) des Priorats auf der St. Peters-Inſel im Bieler See, Bisthums Lauſanne,
5) der Propſtei Därſtetten,
6) des Frauenkloſters zu Frauenkappelen,
7) des Männer- und Frauenkloſters zu Interlaken, und endlich
8) des Johanniterhauſes Buchſee enthält.

Bei weitem am meiſten Ausbeute gewährte hiebei das Archiv des Männerkloſters Interlaken, während dagegen andere Stifte, z. B. das Vincenzmünſter zu Bern, ſich auffallend arm an Urkunden zeigten. Als terminus ad quem nahm auch H. Stettler überall die Reformationszeit an. Seine Behandlung der Sache iſt der des Vaters Morell ähnlich, zeigt aber etwas geringere archivaliſche Accurateſſe.

Hefele.

---

1) Vergl. Felix Hemmerlin von Zürch, bearbeitet von Balthaſar Reber. Zürch 1846.

3.

Die kirchliche Aufgabe der Gegenwart. Von Dr. **F. A. Staudenmaier**, Großherzoglich Badiſchem Geheimen Rathe, Domcapitular und ordentl. öffentl. Profeſſor der Theologie an der Univerſität Freiburg im Breisgau. Freiburg. Friedrich Wagner'ſche Buchhandlung **1849**. Preis **1** fl.

Der berühmte Hr. Verf. bewegt ſich hier auf einem Gebiete, dem er bekanntlich ſchon ſeit längerer Zeit ſeine Aufmerkſamkeit zuwendet, und in Bezug auf das er auch in der That ſchon manches beherzigungswerthe Wort geſprochen hat. Auch die vorliegende Schrift iſt voll von Solchem, was einleuchtender Maaßen zu etwas Beſſerem führen mußte, wenn es von denen, welche die öffentlichen Zuſtände zu ordnen berufen ſind, in erforderlichem Grade beachtet und gewürdiget würde. Leider ſcheint dieß ungeachtet der ernſten Mahnungen, welche die Geſchichte in neueſter Zeit wieder gegeben hat, von manchen Seiten nicht erkannt werden zu wollen. Und es iſt wirklich zum Verwundern, daß man auch jetzt noch nicht einzuſehen vermag, wo allein Feſtigkeit und Dauer zu finden, und von woher allein der ſchwer bedrohten Ordnung der bürgerlichen und ſtaatlichen Verhältniſſe Hülfe und Heil erwachſen könnte. Die vorliegende Schrift Hrn. Sts. hat das Verdienſt, dieſes für jeden nur nicht gerade ganz Verblendeten oder Blinden in's hellſte Licht geſetzt zu haben. Freilich zeigt ſie zugleich auch, wie ſchwach begründet die etwaige Hoffnung wäre, daß man das naheliegende Heilmittel noch zeitig genug und in rechter Weiſe benützen und nicht vielmehr feindſelig bekämpfen und lieber im Strudel der

Revolution untergehen, als bei der Kirche einen sichern Schutz gegen dieselbe suchen werde.

Daß die Kirche allein einen solchen gewähren könne, wenn man sie ihre segensreiche Wirksamkeit ungehindert entfalten lasse, zeigt Hr. St. auf unwidersprechliche Weise, sowie zugleich auch, daß sie ihn längst gewährt und den jetzigen beklagenswerthen Zuständen vorgebeugt hätte, wenn man nicht seit lange ihre Wirksamkeit in allen Hauptrichtungen gelähmt und im Volke alle Achtung vor kirchlicher und göttlicher Auctorität zu vernichten gesucht hätte, unbegreiflicher Weise nicht einsehend, daß menschliche Auctoritäten und Gesetze derjenige nicht mehr achten kann, der die göttlichen verachten gelernt hat. Die Nachweisung dieses Punktes ist jedoch Hrn. St. nicht die Hauptsache; er will vielmehr zeigen, was die Kirche in gegenwärtiger Zeit zu thun habe, um nicht blos gegen die Angriffe ihrer Feinde unerschütterlich Stand zu halten, sondern selbst für jene, die nichts von ihr hören und wissen wollen, eine bessere Zukunft vorzubereiten und jene Gesinnungen und Strebungen im Volke wieder zu wecken und in Gang zu bringen, welche allein das Glück der Nationen bedingen und den Bestand der Reiche und Throne verbürgen. Die dießfallsige Aufgabe der Kirche bezeichnet er als eine doppelte, die Kirche muß erstens die ihr von Gottes und Rechts wegen gebührende Freiheit sich wieder erringen und zweitens die errungene dazu gebrauchen, wozu sie ihr von Gott gegeben ist.

Hr. St. freut sich, daß „der, welcher den Gedanken der Freiheit verkündigte, Pius IX. ist, der Vater der katholischen Christenheit, die Liebe und Freude der Menschen, und der, dessen Namen alle gebildeten Nationen eben so mit Ehrfurcht als Entzücken nennen“ (S. 1), und daß „die Gegen-

wart, welche Freiheit verlangt, auch die Freiheit der Kirche als eine Forderung ausgesprochen hat“ (S. 39.). Er sucht zunächst zu zeigen, daß die Kirche ebenso nothwendig frei sein müsse, als sie vermöge ihres Wesens und ihrer Sendung auf die wahre Freiheit der Menschen und Völker hinwirke, und daß Hemmungen und Beeinträchtigungen dieser Freiheit noch immer böse Früchte gebracht und zum Nachtheil und Unheil der Hemmenden selbst ausgeschlagen haben.

Daß aber die Kirche wirklich von jeher auf die Freiheit und Civilisation der Völker und Aufhebung der Sclaverei hingearbeitet habe, hat Hr. St. in seiner Schrift über das Wesen der katholischen Kirche S. 130—157 gezeigt und hebt hier nur mit besonderem Nachdruck hervor, daß dieselbe stets die wahre Freiheit gewollt habe und wolle, welche in lebendiger Verbindung mit der Religion stehe und in der That und Wahrheit die Völker beglücke, nicht aber die falsche, die nur in der Lüge bestehe, und an der nur jener Theil der Gesellschaft Freude habe, „der die Hefe, der Auswurf und der Feind des Volkes genannt werden muß, der stets bereit steht, sein Tyrann zu werden und die Freiheit aller Uebrigen in Sklavenfesseln zu schlagen. Niemand hat mehr die Freiheit im Mund als Solche, aber sie wollen nicht aufrichtig die Freiheit, sondern sie heucheln und lügen sie auf die unwürdigste Art und arbeiten ununterbrochen an ihrem Untergange. Während sie vorgeben, die Unfreiheit zu beseitigen und die Tyrannei auszutilgen, reißen sie, zu ihrem eigenen Vortheil, die Souveränität an sich, und knechten alle Andern nach Lust und Laune, sie üben dabei alle mögliche persönliche Rache, geben aber stets vor, alle ihre Handlungen nach Gewissen

und Pflicht zu vollbringen. Die Natur der Freiheit, die sie versprechen, erkennt man an der Natur der Apostel, welche die Freiheit verkünden. An die Stelle der Gerechtigkeit tritt bei ihnen das volle Maaß der Ungerechtigkeit. Gesetzliche Formen werden bei Gerichten nur noch zum Scheine eingehalten. Jedes freie Wort, überhaupt, und insbesondere gegen sie gesprochen, wird als Aufruhr behandelt, und selbst die innersten Gedanken wollen sie einem ansehen, um daran Klage auf Hochverrath zu knüpfen. Tugend, Talent, Wissenschaft, Kunst und Reichthum werden für Verbrechen gehalten und als solche gerichtet. Die Grundhandlungen sind Raub und Mord" (S. 11 f.). Soll die Kirche die wahre Freiheit anstreben und der falschen Widerstand leisten können, so muß sie, wie ohne weitern Beweis einleuchtet, selbst frei sein. Daher fordert Hr. St. die Freiheit „in ihrem weitesten Umfange schon deßwegen, weil nur die volle, nach allen Seiten gewährte Freiheit der Kirche auch die volle, nach allen Seiten sich erstreckende Thätigkeit der Kirche ermöglichen kann" (S. 63), und es ist ihm dabei nicht um die kirchliche Freiheit allein zu thun, sondern eben so auch um die bürgerliche Freiheit des Volkes und um „das Glück, das Ansehen, die Würde und das segenvolle Wirken des Königthums, jenes Königthums, welches seiner Idee entspricht und im höhern Sinne frei und edel schon dadurch ist, daß es jede von Gott gekommene Freiheit achtet und ungeschmälert gewähren läßt" (S. 62). Er bedauert aber, daß, wenn es sich um das Recht und die gerechten Forderungen der Kirche handelt, die Regierungen so wenig einsehen, daß die Kirche nichts anderes verlangt, als nur eine von Gott ihr auferlegte

Pflicht erfüllen, und das thun zu dürfen, was sie thun muß (S. 35 f.).

Um an Thatsachen zu zeigen, wie schlimme Früchte alle Hemmungen und Beschränkungen der kirchlichen Freiheit ihren eigenen Urhebern bringen, erinnert Hr. St. an den katholischen Kirchenrath, die gallicanischen Freiheiten und den Josephinismus.

In Betreff des ersteren sagt er: „die Staaten- und Kirchengeschichte weist nach, wie protestantische Regierungen gesucht haben, das altprotestantische System unbefugterweise auch auf die katholische Kirche anzuwenden, und in der neuern Zeit hat man zur Ausführung des Planes ein ganz eigenes Organ, unter der Benennung „katholischer Kirchenrath“ geschaffen, welcher letztere sich endlich zum „katholischen Oberkirchenrath“ hinaufgeschwungen hat. Dieser Name ist ganz unpassend, wenn die damit bezeichnete Behörde, wie man anfangs glaubte, nur die Aufgabe hatte, das Inspectionsrecht des Staates auf die Kirche in Ausübung zu bringen. Aber die Sache wandte sich bald genug anders, und es zeigte sich, daß eben diese Stelle das Mittel sein sollte, durch welches der Staat störend und verletzend in die Freiheiten und Gerechtsame der Kirche eingreife. Es soll nicht verkannt werden, daß diese Behörde mehrmals auch, wie es in Württemberg der Fall war, zu Gunsten der Kirche gewirkt hat, aber mehr nur im finanziellen und ökonomischen Sinne, als im geistigen und geistlichen. Immerhin ist das Vorhandensein dieser Stelle nicht in der Natur der Sache begründet, und nur zu leicht glauben mit solchem Amt betraute Katholiken in mißverstandenem Interesse des Staates gegen das der Kirche

fühlen, denken, sprechen, schreiben und handeln zu müssen“ (S. 44 f.).

In Betreff der gallikanischen Freiheiten sagt er: „Als in Frankreich König Ludwig XIV. in unwürdiger und unköniglicher Erhebung von sich selber aussagte: „der Staat bin ich“, und ihm daran lag, nicht nur der Staat, sondern überhaupt Alles zu sein, sorgte er, um außer dem Staate auch noch die Kirche sein zu können, für die Aufstellung jener Artikel, durch welche, unter dem Namen der gallikanischen bekannt, er die Kirche Frankreichs zu sein vermochte. Die sogenannte gallikanische Kirche ist nichts Anderes, als die Kirche Frankreichs, welche unter dem Drucke des französischen Königs stand. Man hat freilich auch hier einen andern Namen für eine schlechte Sache zu schöpfen gesucht, indem man die gallikanische Sklaverei gallikanische Freiheit, und jene obigen gallikanischen Unterdrückungsartikel gallikanische Freiheiten nannte. Was ist indeß aus Allem entstanden? Diese Frage ist sehr leicht zu beantworten. Kaum hatten die sogenannten kirchlichen Freiheiten, hinter welchen sich nur unwürdige Sklaverei verbarg, zu wirken und die Kraft der Kirche niederzuhalten angefangen, als schon das verruchteste aller Systeme, der Atheismus im Schatten des Staates, von den Ministern und Freunden der Könige genährt und gepflegt, emporwuchs und jene Summe von unnennbaren Uebeln für König und Volk zugleich herbeiführte, von welchen die Geschichte ein so höchst trauriges Gemälde durch lange Zeit hindurch aufgestellt hat, und deren allerletzte Zuckungen noch nicht vorüber sind, ja die nach allem Bisherigen vielleicht nochmals aus dem noch nicht geschlossenen Grabe aufstehen,

um noch einmal die Gemüther mit Entsetzen zu erfüllen, und den Boden Frankreichs mit Blut zu tränken“ (S. 46 f.).

Ausführlicher verbreitet sich Hr. St. über den Josephinismus und entwirft seine Grundzüge nach Maaßgabe der giftigen Schrift, welche der bösartige Apostat Lanjuinais an Kaiser Joseph II. richtete, um ihn für die Grundsätze der französischen Freidenker zu gewinnen, und zur Knechtung und allmähligen Beseitigung der Kirche und des Christenthums zu bewegen. In Betreff seiner Folgen sagt er unter Anderem: „die Entwürfe des Kaisers, der wenigstens einen guten Theil jener Grundsätze in's Leben einzuführen sich die undankbare Mühe gab, scheiterten, und der Regent erndtete als natürliche Früchte Qual und Leiden in Menge. Was die Niederlande in kurzer Zeit von dem Körper seiner übrigen Lande ablöste, das bewirkte in eben diesem Körper eine immerwährende Auflösung, die in unsern eigenen Tagen zu ihren letzten Erfolgen kommen zu wollen scheint [1]). War auch der religiöse Geist des österreichischen Regentenhauses in großem bedeutendem Widerspruche mit dem Geiste des Buches von Lanjuinais; dieser letztere böse Geist hatte dennoch Platz für seine Wirksamkeit im Ministerium sowohl als in einer weitverzweigten, Alles beherrschenden, und die bürgerliche Freiheit, wie die der Kirche, niederdrückenden Beamtenwelt gefunden, an deren Spitze in der neuesten Zeit der czechische Graf Kolowrat mit dem bekannten rein negativen Talente stand. Wir brauchen nicht die schmachvollen Wiener-Ereignisse der neuesten Tage in's Gedächtniß

1) Im jetzigen Augenblick würde Hr. St. sich wohl etwas anders ausdrücken, deßhalb bleibt jedoch seine Argumentation im Ganzen unangefochten.

zurückzurufen, sie sind noch ganz frisch in demselben erhalten. Alles aber, was geschehen, es ist nur naturnothwendige Folge des Josephinismus, der, wie wir gesehen, eben jenes System ist, welches, wie es von Lanjuinais gegründet ist, in seinem ersten Stadium gegen die Kirche, in seinem zweiten gegen das Bürgerthum, in seinem dritten aber gegen das Königthum Sturm läuft, um von Grund aus Alles zu zerstören, und nichts wieder zu bauen" (S. 60 f.).

Indem aber Hr. St. die Freiheit der Kirche wünscht, ist er weit entfernt, die völlige Trennung derselben vom Staate zu wollen, so daß sie auch des staatlichen Schutzes völlig verlustig gienge. Er sucht ausführlich zu zeigen, wie die Wirksamkeit der Kirche in diesem Falle äußerst erschwert und selbst ihre Existenz da und dort gefährdet werden könnte, weil das im Anfang indifferent scheinende Verhältniß des Staates zur Kirche bald in ein feindliches übergehen und der irreligiös und heidnisch gewordene Staat gegen die Kirche sich nach Kurzem nicht anders betragen würde, als das alte Heidenthum. Bei Gelegenheit dieser Erörterung erhält unter andern namentlich auch Hr. Dr. Otto Mejer, Prof. der Rechte in Königsberg, seine wohlverdiente Zurechtweisung. Der rechtskundige Mann meint nämlich, die kirchliche Freiheit werde auch der „katholischen Parthei" zugestanden werden müssen, wenn man sie der „evangelischen Kirche" gewähre, und stimmt daher für jenes, verlangt aber zugleich, daß die frei gewordene protestantische Kirche sich des rechtlichen Schutzes von Seite des Staates erfreue, die katholische dagegen desselben verlustig gehe. „Das ist keine geringe Schmach," sagt Hr. St., „keine geringe Schande, die ein Mann, zudem ein Teutscher, ein Gelehrter, sogar ein öffentlicher Lehrer

der Rechte (?!) auf sich ladet, das ist keine geringe Bornirtheit des Geistes und des Herzens. — — Das juristische Gewissen ahnt bei dieser statuirten Ungleichheit nicht einmal eine Ungerechtigkeit, es ist ohne alle Selbstanklage und ganz selig, wenn nur gelingt und ausgeführt wird, was vorgeschlagen wird, Losgetrenntheit und Schutzlosigkeit der katholischen Kirche". Daraus, fügt er bei, können die Katholiken, welche völlige Trennung der Kirche vom Staate wollen, lernen, „was sie unmittelbar mit jener Trennung Preis geben" (S. 76 f.). Für den Fall jedoch, daß der Staat sich zu keinem Glauben bekenne, und dieses negative Bekenntniß in seine Gesetzgebung aufnehme, hält Hr. St. die völlige Trennung ebenso für Pflicht, als das Beharren bei der frühern Verbindung für Sünde.

Was sofort den Gebrauch der kirchlichen Freiheit betrifft, so soll die freigewordene Kirche mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln hinwirken auf „die Erfüllung und treue Darstellung der Idee des Christenthums im Erkennen und Leben" (S. 93). Die dießfallsige Thätigkeit der Kirche ist theils eine negirende theils eine reformirende.

Die Negation ist gerichtet gegen alles, was der Idee des Christenthums nicht entspricht, oder was sie nicht selbst, was nicht ein Moment von ihr ist; also im Gebiete des christlichen Erkennens gegen alles Unwahre, und im Gebiete des christlichen Lebens gegen alles Unheilige. Indem aber die Kirche gegen alles dieses, was sie negirt, nothwendig auch ankämpfen muß, um es zu überwinden und zu beseitigen, wird ihre Negation eine Polemik gegen Unwahres und Unheiliges oder gegen Irrthum und Sünde.

„Der Endzweck der in der Kirche unaufhörlich waltenden Negation ist aber die stete Reformation". „Kirchliche

Reformation aber ist jene von und in der Kirche vorgenommene und durchgeführte Wiedergestaltung der Dinge, durch welche Alles, was von der Idee des Christenthums abgewichen ist, oder ihren Forderungen nicht mehr entspricht, auf sie zurückgeführt und mit ihr ausgeglichen wird". „Die Negation verneint nämlich nicht, nur um zu verneinen, sondern sie verneint, damit an die Stelle des Verneinten das Wahre und Gute gesetzt werde" (S. 100). Die wahre und segenbringende Reformation muß aber in der Kirche und durch sie vorgenommen werden, in jedem andern Falle wird sie verderblich. „Wie gegenwärtig Viele nach Freiheit verlangen, aber die wahre Freiheit weder kennen noch lieben, indem sie nach jener frechen Willkühr haschen, durch welche alle gesetzliche Ordnung in der Menschheit in den furchtbarsten Abgrund gezogen wird; ebenso führen in der Gegenwart nicht Wenige auch die Reform im Munde, verstehen aber unter ihr nicht die wahre, die kirchliche, die heil- und fruchtbringende, sondern die, welche, entweder vom Materialismus, oder vom Pantheismus, oder vom vulgären Rationalismus und Indifferentismus geboten, alle positive Wahrheit, so wie das darauf gebaute sittliche und sociale Leben auflöst. Mit diesen Reformern können und wollen wir nichts zu schaffen haben, mit ihnen haben wir nur das Wort, aber nicht die Sache, nicht den Inhalt, nicht das Wesen, nicht den Gedanken, nicht die Gesinnung, nicht die Absicht und nicht den Wunsch gemein. Um desto beharrlicher aber glauben wir auf der kirchlichen als auf derjenigen bestehen zu müssen, die zu keiner Zeit gänzlich fehlen soll, zu der einen aber mehr, als in der andern nothwendig

erscheint“ (S. 101). Wir können dem Hrn. Verf. nicht mehr weiter in's Einzelne folgen und bemerken nur noch in skizzirender Form, daß ihm zufolge die Kirche bei ihrer Reformation theils als lehrende, theils als regierende thätig sein soll. In ersterer Beziehung soll sie „ganz neue Lehrstühle“ gründen, und zwar für die christliche Philosophie, oder die Philosophie des Christenthums; hier soll die Metaphysik als der wichtigste Theil obenan stehen, und ihr die christliche Philosophie der Geschichte und die christliche Rechtsphilosophie zur Seite treten. Von der regierenden Kirche erwartet Hr. St. zunächst in Deutschland den Zusammentritt des deutschen Episcopats zu einer Berathung, wofür es an wichtigen Gegenständen nicht fehle; von demselben Episcopat erwartet er die Einführung des Synodalinstituts gemäß der trientischen Vorschrift, und endlich einen Antrag beim heiligen Vater auf Abhaltung eines allgemeinen Concils, dessen Hauptziel die Wiedervereinigung der getrennten Confessionen mit der Kirche sein sollte.

Diese wenigen Mittheilungen dürften genügen, um sich von dem reichen Gehalte dieser Schrift und dem Geiste, in welchem sie verfaßt ist, eine ungefähre Vorstellung zu bilden, und nur dieses bezweckte die gegenwärtige Anzeige. Bei Gegenständen, die gleich den hier behandelten die Aufmerksamkeit und das Nachdenken gar Mancher beschäftigen, ist Verschiedenheit der Ansichten unausbleiblich, und wenn wir in einzelnen ohnehin meistens nur untergeordneten Punkten anderer Ansicht sind als der Hr. Verf., so scheint uns das so wenig einen erheblichen Tadel gegen

seine Arbeit zu begründen, daß wir lieber seine Ansichten etwas ausführlicher darlegen, als unsere dagegen stehenden Meinungen vertheidigen zu sollen glaubten.

4.

Historischer Katechismus oder: der ganze Katechismus in historisch-wahren Exempeln für Kirche, Schule und Haus. Von **Johann Ev. Schmid**, Katecheten der Ursuliner-Mädchen-Hauptschule zu Salzburg. I. Band. (Erstes und zweites Hauptstück). Zweite Auflage. Salzburg, **1849**. In Commission der Mayr'schen Buchhandlung. Druck der Zaunrith'schen Buchdruckerei. XXVI und **344** S. Preis **1** fl. **24** kr.

Es ist zu keiner Zeit mehr gelehrt, geschrieben und gelesen worden als in unsern Tagen, und doch sieht es — von den Verbildeten gar nicht zu reden — bei unserm Volke, was seine religiöse Bildung anbelangt, nichts weniger als glänzend aus. Ein Grund dieser traurigen Erscheinung dürfte in der vielfältigen Vernachlässigung des katechetischen Unterrichts liegen. Man ist zwar von der Wichtigkeit des katechetischen Amtes überzeugt, man anerkennt, daß alle spätere Pastoration auf dem Grunde fuße, den man in den katechetischen Jahren gelegt, daß der beste Prediger, der ein fauler, gewissenloser Katechet war, oder einen solchen zu seinem Vorgänger im Amte hatte, nichts ausrichten wird; aber diese Ueberzeugung und Anerkennung ist gar oft nicht im Stande, aus jener Lethargie und Interesse-

losigkeit herauszureißen, welche die Jugendbildung als Bagatellsache behandelt. Wenn aber auch eifrige Katecheten über schlechten Erfolg ihrer Bemühungen, über Zerstreutheit und Abgestumpftheit der Katechumenen klagen, so dürfte, theilweise wenigstens, die Schuld darin liegen, daß sie von dem Wege Umgang nehmen, welchen der Verfasser des vorliegenden „historischen Katechismus" eindringlichst empfiehlt. Herr Joh. Ev. Schmid ging von der Ueberzeugung aus, daß der alte und bewährte Satz Seneka's: longum iter per praecepta, breve et efficax per exempla, besonders im Religionsunterrichte der Jugend seine Anwendung finden müsse, daß durch Beispiele die Aufmerksamkeit der Katechumenen geweckt und ihre Phantasie angeregt werde, daß die beizubringende Wahrheit dadurch zur lebendigen Anschauung gelange, und die erhabensten Lehren unserer hl. Religion wie spielend durch Exempel in die jugendliche Seele einziehen. Dem gemäß sammelte er zu seinem katechetischen Gebrauche einen Vorrath von Exempeln und ordnete sie, um bei der Vorbereitung zu den einzelnen Katechesen des langen Nachsuchens überhoben zu sein, nach dem Lehrgange des Katechismus. Da die Sammlung immer mehr anwuchs und der Hr. Verf. die Ueberzeugung gewann, es dürfte das, was ihm den katechetischen Unterricht erleichterte und fruchtbar machte, auch andern Katecheten nicht unwillkommen sein; so entschloß er sich, seinen Vorrath sorgfältig auszuscheiden und gesichtet dem Drucke zu übergeben.

Der Hr. Verf. gibt nun dem so entstandenen Buche die Bezeichnung „historischer Katechismus"; daß uns also etwas Anderes geboten werden wolle als ein Katechismus von gewöhnlichem Schlage, darauf weist bereits das Epitheton

„historischer“ hin, und schon ein flüchtiger Blick in das Buch überzeugt uns auch hievon. Der Katechismus in seiner gewöhnlichen Form wird überall von unserm Buche vorausgesetzt, es schließt sich an ihn an nach Gang und Eintheilung als belebender Commentar, jedoch nicht so, als würden alle die dogmatischen und moralischen Wahrheiten, welche im Katechismus, in der Form von Fragen und Antworten niedergelegt sind, darin weiter ausgeführt, begründet und erläutert, wie dieß z. B. in den katechetischen Handbüchern der Fall ist; es wird vielmehr an mehreren Beispielen gezeigt, wie die einzelne dogmatische oder moralische Lehre im Leben Gestalt gewonnen, welchen Einfluß sie ausgeübt, welche Wirkungen sie hervorgebracht habe; wie diese oder jene Tugend ausgeübt und gepflegt worden ꝛc. Ein paar Beispiele mögen das Gesagte veranschaulichen. Wenn der gewöhnliche Katechismus da, wo von den Eigenschaften des Glaubens die Rede ist, lehrt, z. B. daß unser Glaube fest sein muß, so wird dieß im „historischen Katechismus“ dadurch veranschaulicht, daß in kurzen Beispielen Glaubenshelden des Alten Testaments sowie der ersten Christenheit, der neuern und neuesten Zeit vorgeführt werden. Wenn im gewöhnlichen Katechismus der 9te Glaubensartikel abgehandelt wird, so kommt im historischen Katechismus unter Anderm Folgendes zur Sprache: 1) Zeugnisse der ältesten Zeit über das römische Oberhaupt; 2) ein uraltes Denkmal über den Primat Petri: 3) selbst Protestanten sprechen für den Primat; 4) die Aufeinanderfolge der Päpste; 5) Insignien der päpstlichen Würde; 6) was geschieht, wenn der Papst stirbt? 7) wie wird ein Papst gewählt? 8) wie wird der neue Papst gekrönt? In Betreff der Gemeinschaft der Heiligen wird noch bei-

gefügt: 1) älteste Art der Heiligsprechung; 2) gegenwärtige Art der Seligsprechung; 3) gegenwärtige Art der Heiligsprechung; 4) Strenge bei der Prüfung der Wunder. Zur 2ten Bitte des Vaterunsers arrangirt der Verf. unseres historischen Katechismus das Materiale, das er dann von S. 283—296 in gedrängter Kürze auseinander legt, also: Wir sollen bitten und beitragen, daß das Reich Gottes 1) nach Außen vergrößert werde. a) die Propaganda in Rom; b) der Lyoner Verein; c) der Verein der hl. Kindheit; d) der hl. Franz Xaver als Apostel von Indien; e) über die Leiden und Freuden der Missionäre; 2) nach Innen. a) Kaiser Heraklius und sein weises Urtheil; b) der unermüdliche Franz Xaver; c) der Eifer des heil. Vincenz von Paula; d) des hl. Franz von Sales Bekehrungseifer; e) der hl. Magdalena und der hl. Theresia Gebet; f) das letzte Vaterunser vor dem Schlafengehen; g) der Prediger mit der schweren Zunge; h) der unverdrossene Beichtvater; i) selbst Heiden arbeiten für das Reich Gottes ꝛc.

Aus dem Gesagten dürfte bereits einleuchten, daß das vorliegende Buch mit allem Fug ein „historischer Katechismus“ genannt wird; nicht fingirte Histörchen, nicht mehr oder weniger glaubliche Legenden werden darin aufgetischt; der Verf. richtet vielmehr sein Augenmerk auf historisch-wahre Beispiele, und nur hie und da, wo ihm die Bibel, sowie die Kirchen- und Profangeschichte keine solche darbot, nahm er zu fingirten Beispielen seine Zuflucht. Die reichlichste Ausbeute gewährten ihm bei Auswahl seiner geschichtlichen Beispiele — außer der Bibel — Lohner's instructissima bibliotheca concionatoria. 3 tomi. Editio sexta; ferner Richter's kirchenhistorische

Schatzkammer, Stolberg's Religions- und Berault-Bercaſtel's Kirchengeſchichte, Herbſt's Exempelbuch, Silbert's katholiſches Hausbuch, Gerambs Reiſe nach Jeruſalem, Jahn's Archäologie, ſowie noch ſehr viele andere bei den einzelnen Exempeln citirte Werke.

Wenn etwa vermuthet werden ſollte, der „hiſtoriſche Katechismus“ dürfte nur für die Katecheten brauchbar ſein, welche bei ihrem Religionsunterrichte eben den Katechismus gebrauchen, nach welchem der „hiſtoriſche“ geordnet iſt; ſo iſt hiegegen zu bemerken, daß der zu Grund gelegte Katechismus kein anderer iſt, als der des P. Caniſius. Von dem Gang und der Eintheilung dieſes aber weichen bekanntlich die meiſten Katechismen nur wenig ab; zu all' dem aber iſt das Suchen und Herausfinden des einſchlägigen Materials durch das ſehr genaue und ins Detail gehende Inhaltsverzeichniß (S. IX — XXVI) des hiſtoriſchen Katechismus ungemein erleichtert. Will man nicht unbillig ſein, ſo muß man geſtehen, daß der Hr. Verf. bei dieſer Blumenleſe im Ganzen mit recht gutem Geſchmacke und praktiſchem Tacte zu Werke ging; die einzelnen Beiſpiele, welche bei jeder Lehre geboten werden, ſind recht geeignet, dieſelbe zu veranſchaulichen; daß dabei die bibliſchen Beiſpiele als mehr bekannt, gewöhnlich nur kurz angedeutet ſind, iſt ganz in der Ordnung; ebenſo können wir es nur billigen, daß auch bei den andern Exempeln meiſtens auf Kürze geſchaut wurde, denn lange oder breit erzählte Beiſpiele rauben zuviel Zeit, lenken die Aufmerkſamkeit der Katechumenen von der Lehre, zu deren Veranſchaulichung das Exempel dienen ſoll, zu ſehr ab und verwöhnen wohl auch die Jugend. Um Raum zu erſparen, ließ der Verf. bei den einzelnen Beiſpielen die moraliſchen oder katechetiſchen

Reflexionen weg; dieß wollen wir gerade nicht tadeln, jeder Katechet kann und wird sie wohl selber machen, doch hätte es uns besser gefallen, wenn die moralischen Nutzanwendungen, wie es auch wirklich öfters geschehen ist, kurz angedeutet worden wären; weit eher hätte nach unserer Ansicht dadurch Raum erspart werden können und sollen, daß den Exempeln weniger viele Aussprüche der hl. Väter und namentlich der großen Denker des Alterthums, sowie wenigere Gleichnisse beigegeben worden wären. So überraschend und interessant für den Katecheten auch manche Dicta der alten Weltweisen, Plato's, Epiktets, Seneka's u. s. w. sein mögen, so haben sie doch mit Rücksicht auf die gewöhnlichen Katechumenen gewiß nur einen untergeordneten Werth. Bei der Fülle des historischen Stoffes und bei der Absicht des Verf., so viele Exempel, Gleichnisse und Aussprüche in das Buch aufzunehmen, um für mehrere Jahre daran Vorrath zu haben, begreift es sich leicht, daß eher zu viel als zu wenig Material ausgewählt wurde, wie denn auch der ganze historische Katechismus 3 Bände umfassen wird; gleichwohl findet der eine und andere Punkt entweder nicht die verdiente oder gar keine Berücksichtigung, es müßte denn nur sein, daß noch Einiges, was streng genommen in den ersten Band gehört, in den noch 2 übrigen Bänden, die bis gegen den Anfang des Jahres 1850 erscheinen sollen, nachgeholt wird. So finden wir kein historisches Zeugniß, keine patristischen Aussprüche und auch keine Gleichnisse für die Lehre von der Tradition, für das Verhältniß von Schrift und Tradition ꝛc.; auch da, wo der Verf. S. 114 ff. von den Engeln, ihrer Zahl und ihrer Liebe zu uns Menschen redet, ist der Abbildungen und Embleme der Engel mit keiner Sylbe Erwähnung

gethan; da, wo von der Errichtung ſogenannter Krippen die Rede iſt S. 136, wären wohl ein paar Worte über den Chriſtbaum am Platze geweſen u. ſ. w. Die Angabe S. 9, daß Petrus im Jahre 66 geſtorben ſei, iſt unrichtig; daß Clemens von 93—101 auf dem päpſtlichen Stuhle geſeſſen S. 23 und 220, iſt ſehr unwahrſcheinlich, auch die Erzählung der Bekehrungsgeſchichte ꝛc. des Herzogs Gozbert von Würzburg S. 91 f. kann vor der hiſtoriſchen Kritik nicht beſtehen [1]).

Sehen wir von derartigen unbedeutenden Fehlern ab, ſo können wir den hiſtoriſchen Katechismus, wenn, woran nicht zu zweifeln iſt, die 2 noch nachfolgenden Bände eben ſo ausfallen, wie der vorliegende erſte, allen Katecheten nur beſtens empfehlen; es wird jedem an der Hand deſſelben leicht werden, die abſtrakten Begriffe und Sätze des gewöhnlichen Katechismus zu veranſchaulichen, und die durch geeignete Beiſpiele zur lebendigen Anſchauung gebrachte Lehre haftet dann auch ſchneller und dauerhafter im Gedächtniſſe; denn was bei ſeinem erſten Eintritte in die Seele angenehm angeſprochen, wird *lieber*, und weil die Theorie durch das Exempel *plaſtiſche Geſtaltung* gewonnen und der Begriff zur *Anſchauung* geworden, auch *leichter* und *länger* behalten, ſ. S. IV. Während ein trockenes Moraliſiren oft Groß und Klein ermüdet, wird die Katechismuserklärung, fügt man ihr in jeder Stunde nur ein oder zwei geeignete Beiſpiele hinzu, gewiß immer mit Aufmerkſamkeit angehört werden. Beſonders wird jeder Katechet in der Anführung von Exempeln im katechetiſchen

---

1) vergl. *Hefele*, Geſchichte der Einführung des Chriſtenthums im ſüdweſtlichen Deutſchland ꝛc. S. 375 ff.

Unterrichte ein Mittel haben, auch auf den Willen der Katechumenen einen mächtigen Einfluß auszuüben, denn ob auch alt doch immer wahr ist der Spruch: verba movent, exempla trahunt. In den religiösen Exempeln stellt sich ja, wie der Verf. richtig bemerkt, das Sittengesetz als zur Wirklichkeit geworden, als im Leben ausgeprägt und wie verkörpert dar, und der besonders bei der Jugend vorherrschende Nachahmungstrieb wird dadurch mächtig geweckt und angespornt. Schließlich noch die Bemerkung: so sehr wir dem historischen Katechismus das Wort reden, so sehr wir es billigen, daß im homiletischen und katechetischen Unterrichte das eine und andere Exempel aus den schon genannten Gründen eingeflochten werde; so entschieden müßten wir jenes Verfahren mißbilligen, das nur nach Beispielen haschte, um angenehm zu unterhalten ꝛc.

Rep. Fritz.

5.

Der Kampf der Kirche gegen den Staat um ihre Freiheit in Frankreich und in Teutschland. Dargelegt in einem Hirtenbrief des Cardinal-Erzbischofs Herrn von Bonald, und in vier Tagesschriften der Herren v. Cormenin, v. Cauchy, v. Montalembert, und in vier Sendschreiben an deren Verfasser. Von Dr. **Buß**, ꝛc. Schaffhausen, Verlag der Hurter'schen Buchhandlung. **1850**. VIII. u. **675** S. in Octav. Preis **3** fl. **45** kr.

Es sind jetzt ungefähr drei Jahre, daß Hr. Buß den Entschluß gefaßt hat, in einer ausführlichen Darstellung

zu zeigen, wie die katholische Kirche in Deutschland gerade dieselben Kämpfe gegen den Staat zu bestehen habe wie in Frankreich. Er wies dieß zuerst an dem Kampfe um die Leitung des öffentlichen Unterrichts nach, und wie er dieß gethan, hat unsere Quartalschrift im Jahrgange 1848, Heft 1. berichtet. Im vorliegenden Bande nun beschreibt er den Kampf zwischen Kirche und Staat um die Freiheit der Kirche, um auch hier Frankreich und Deutschland mit einander in Parallele zu stellen. So bilden denn die bereits erschienenen zwei Bände nur verschiedene Abtheilungen eines zusammenhängenden größeren Werkes, und Hr. Buß hat sie darum mit Recht unter dem gemeinsamen, freilich auch schwerfälligen Titel zusammengefaßt: „Die Gemeinsamkeit der Rechte und der Interessen des Katholicismus in Frankreich und in Teutschland, nachgewiesen an den jüngsten und wichtigsten Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat".

Die Behandlungsart des Gegenstandes ist in beiden Bänden der Hauptsache nach die gleiche, denn auch in dem neuen Theile gibt Hr. Buß zunächst eine Uebersetzung der wichtigsten über seinen Gegenstand in Frankreich erschienenen Schriften. Es sind dieß hier 5 Schriften von 4 berühmten Verfassern:

1) Der Hirtenbrief des Cardinals Bonald, Erzbischofs von Lyon, die Censurirung des hochrenomirten Dupinschen Manuel du droit public ecclesiastique français, vom Jahr 1844;
2) Ja und Nein in Betreff der Ultramontanen und der Gallikaner, von Timon (d. i. Herr von Cormenin).

3) Feuer! Feuer! von demſelben.

4) Betrachtungen über die religiöſen Orden, gerichtet an die Freunde der Wiſſenſchaft, von Baron Auguſtin Cauchy.

5) Von der Pflicht der Katholiken bei den Wahlen, von Montalembert.

Dieſen Ueberſetzungen hat ſodann Herr Buß vier von ihm ſelbſt verfaßte Sendſchreiben an die 4 eben genannten franzöſiſchen Autoritäten beigefügt, und zwar gibt er

1) in dem Sendſchreiben an den Cardinal Bonald zuerſt eine Art Reſume über deſſen Hirtenbrief, und ſucht ſodann zu zeigen, daß eine kirchliche Cenſur über die kirchliche Literatur gerade in der Gegenwart ſehr nothwendig ſei. Auch werden dabei treffende Bemerkungen über die frühere ſchmähliche Handhabung der ſtaatlichen Cenſur in Deutſchland eingemiſcht.

2) Das Sendſchreiben an Herrn Cormenin (Timon) beſpricht die Freiheit der Kirche in Frankreich und Deutſchland, gibt namentlich das franzöſiſche Concordat vom Jahre 1801 in extenso, beſchreibt dann die deutſchen kirchlichen Zuſtände ſeit dem Jahre 1801, die Bemühungen der proteſtantiſchen Staaten, die katholiſche Kirche um ihre Freiheit zu bringen, die hierauf zielenden berüchtigten Verhandlungen zu Frankfurt (1818), die unehrliche theilweiſe Nichtvollziehung der von den Staaten ſelbſt angenommenen päpſtlichen Bullen (namentlich der Ergänzungsbulle ad Dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 für die oberrheiniſche Kirchenprovinz) u. dgl. Sehr intereſſant iſt hiebei namentlich auch die Vergleichung der Napoleon'ſchen ſogenannten organiſchen Artikel vom Jahr 1802 mit der verrufenen Frankfurter Kirchenpragmatik

vom 30. Januar 1830. Wie Napoleon durch erstere sein mit dem Papst abgeschlossenes Concordat widerrechtlich und treulos theils abschwächte, theils aufhob, so sollte auch die Frankfurter Pragmatik den Katholiken in der oberrheinischen Kirchenprovinz (i. e. den Bisthümern Freiburg, Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg) jene Rechte wieder nehmen, welche in der Convention mit Rom, d. i. in der Annahme und Bestätigung der päpstlichen Bullen, ihnen zugesichert worden waren. — Auch das sogenannte landesherrliche Patronat, die Eingriffe des Staats in die geistlichen Unterrichtsanstalten, die Säcularisation, die Entkirchlichung der Volksschulen u. dgl. kommt in diesem langen Sendschreiben an Hrn. v. Cormenin zur Sprache.

3) Im dritten Sendschreiben an Baron v. Cauchy handelt Hr. Buß von der Wiedereinführung der religiösen Orden in Deutschland, und gibt dabei eine ziemlich ausführliche und interessante Uebersicht über alle die vielen Manns- und Frauenorden, welche die verschiedensten Arten der Wohlthätigkeit: Krankenpflege, Unterricht, Erziehung, Mission ꝛc. zu ihrer Aufgabe gewählt haben.

4) Das vierte Sendschreiben endlich ist an den berühmten Grafen Montalembert gerichtet und enthält eine lange lange Klage über die Schläfrigkeit der deutschen Katholiken, über ihren Mangel an festem Zusammenhalten und über ihre Gleichgültigkeit in allen politischen Angegenheiten. Dabei zeigt der Hr. Verfasser, wie er sich alle Mühe gegeben habe, dieß anders zu machen, wie er namentlich die katholischen Vereine, die sogenannten Piusvereine in's Leben gerufen, Verbindungen derselben mit den katholischen Vereinen Frankreichs und Englands angestrebt, die Bischöfe dafür gewonnen, ja selbst die päpstliche Bestätigung

erwirkt habe, was auf der ersten Generalversammlung der Piusvereine zu Mainz, der er präsidirte, beschlossen worden sei, wie er in Frankfurt für Großdeutschland und für einen Kaiser aus dem Habsburgischen Hause gewirkt habe u. dgl.; wie er aber auch mißkannt worden sei, wie man seine Bemühungen nicht unterstützt habe, wie namentlich seine Würtemberger Freunde den Plan, auf dem Hohenstaufen im Februar 1849 eine große Katholikenversammlung zu halten, nicht gebilligt hätten, wie sein Vorschlag, die Piusvereine auch bei den politischen Fragen, sofern sie die Kirche berühren, zu betheiligen, nicht angenommen worden sei, ja wie sogar der Vorort des katholischen Vereins Breslau dem Cölner Verein wegen dessen Theilnahme an der Politik eine Rüge ertheilt habe.

Manches, was Buß in dieser epistola galeata den Deutschen vorwirft, ist völlig wahr und begründet; deßungeachtet wäre es wohl gut gewesen, wenn der eifrige Mann sein Sendschreiben bei ruhigerem Blute noch einmal durchlesen und geprüft hätte. Manches, was jetzt den Leser nicht gut ansprechen kann, wäre dann sicherlich getilgt und abgeschnitten worden; der Eindruck des Ganzen aber hätte durch größere Mäßigung gewiß nur gewinnen können. Um nur ein kleines Beispiel anzuführen: der Spott, womit die Würtemberger wegen der projektirten Versammlung auf dem Hohenstaufen auf S. 634 behandelt worden, ist ebenso ungerecht als unverdient, und ich bin noch jetzt der nämlichen Meinung, die ich damals, wenn ich nicht irre, gegen Hr. Buß selbst schriftlich aussprach.

In ein paar Tagen läßt sich keine solche große Versammlung arrangiren, dazu hätte die Aufforderung von H. Buß viel früher ergehen sollen. Dann aber ist der

Hohenstaufen dazu gar keine passende Lokalität, und nur die romantische Rücksicht auf das alte schwäbische Kaisergeschlecht konnte zur Wahl dieses Berges führen, in dessen Nähe so wenige Katholiken wohnen. Weingarten, im Herzen des katholischen Oberlandes, wäre dazu hundertmal geeigneter gewesen. Wer aber darf hoffen, im Winter, im Februar (!) auf einem sonst kahlen, jetzt schneebedeckten Berge unter freiem Himmel eine große Volksversammlung abhalten zu können? So viel Feuer haben allerdings die Schwaben nicht, um auf dem Hohenstaufen im Schnee zu stehen, während sonst überall im Winter alle Versammlungen unter Dach gehalten werden. Endlich hätten sich am 19. Februar gerade nur wenige Geistliche betheiligen können, weil sie Tags zuvor, als an einem Sonntage, nothwendig Residenz halten mußten. — Uebrigens verzeihen wir dem höchst rühmlichen Eifer des H. Buß gerne, was er uns in diesem Punkte Unrecht gethan, und für ihn selbst mögen, wenn er dieses sein Sendschreiben auf's Neue durchliest und da und dort vielleicht über etwas erröthet, die Worte des Psalmisten zelus domus tuae comedit me zur Entschuldigung dienen.

Auch in den drei andern Sendschreiben des H. Buß können wir nicht Alles billigen. Neben sehr vielem Guten und Richtigen trafen wir auch hier einiges Extravagante, Einseitige und Uebertriebene. Namentlich rechne ich hieher die ungerechte Geringschätzung der deutschen Theologie, verbunden mit einer wahren Vergötterung der römischen Methode (S. 354 ff.). Man kann der wärmste Verehrer von Rom sein, und doch glauben, daß Pater Perrone's Methode in der Dogmatik nicht die aller vorzüglichste sei; und man kann gewiß der beste römisch-katholische Christ

sein, und doch sogar die Ansicht hegen, daß einzelne theologische Fächer in Deutschland *besser* gelehrt werden, als in Rom. Herr Buß aber meint, von Rom aus solle man von Zeit zu Zeit Musterntheologen in alle Gegenden der Welt schicken, welche dann als Professoren in den geistlichen Bildungs-Anstalten die „einzige Methode" zur allherrschenden machen sollen. Es wäre, glaube ich überflüssig, diese Ansicht des Weiteren zu bestreiten; ihr Analogon aber hat sie in dem Vorschlag (S. 359) daß in Rom eine Centralzeitung bestehen sollte, „*welche die Ereignisse des Tages für die ganze katholische Welt vom Standpunkt des Katholicismus behandelte.*" Die deutschen katholischen Publicisten dürften dann wohl nur noch übersetzen und wiederkauen!

Ebenso müssen wir uns gegen das aussprechen, was H. Buß an der belgischen Bildungsweise der Geistlichen besonders lobt. Er berichtet nämlich S. 405, daß alle belgischen Priester in den bischöflichen Knabenseminarien einen vollständigen theologischen Unterricht erhalten (wir fügen bei: doch wohl nicht in den *Knaben*seminarien?) und nach erstandenem Examen sogleich die heil. Weihen empfangen. Die schwachen und mittelmäßigen Köpfe treten dann sofort unmittelbar in die Seelsorge über; die talentvolleren dagegen kommen jetzt erst an die Universität Löwen u. s. f. — Hat der Verfasser hier recht berichtet, so können wir diese belgische Praxis ja nicht für nachahmungswürdig erachten, und würden uns mit aller Kraft entgegensetzen, wenn auch bei uns eine ähnliche Einrichtung, eine kastenmäßige Spaltung der Geistlichkeit in wahre presbyteri simplices und eruditi eingeführt werden wollte.

Weiterhin geben wir dem Hrn. Verfasser zu, daß die

Frankfurter Kirchenpragmatik allerdings den Bischof zum bloßen Präsidenten des Kapitels herabsetzen und dem Stimmenmehr seiner Räthe habe unterwerfen wollen (S. 407); aber soviel mir bekannt, ist es faktisch doch gerade nicht soweit gekommen, und der fragliche perverse Grundsatz ist von keinem oberrheinischen Bischof je anerkannt worden.

Uebrigens ist es nicht unsere Absicht, an der Buß'schen Schrift blos das einzelne Tadelnswerthe hervorheben und darüber das viele Gute und Treffliche vergessen zu wollen. Im Gegentheile hat uns Manches, sowohl in den übersetzten Stücken als in den eigenen, sehr gut gefallen. Wir rechnen hieher namentlich, was der Cardinal Bonald gegen das landesherrliche Placet für päpstliche Bullen sagt. „So darf also, ruft er S. 42 aus, alle Morgen der frivolste Schriftsteller seine Feuilletons und Neuigkeiten unter das Publikum schleudern; er darf sie in die letzten Winkel hineinwerfen, und der Statthalter Jesu Christi darf nicht ohne Erlaubniß der Staatsgewalt an seine Brüder schreiben, um den Irrthum zu verdammen, die Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit zu lehren, die reine Lehren der Religion zu erklären u. s. f.“ — Vortrefflich ist auch, was über die gallikanischen Artikel und ihre Unverträglichkeit selbst mit der politischen Freiheit gesagt ist, S. 27 und 314, denn gewiß wäre es ja eine grobe Beeinträchtigung der letztern, wenn mich ein Staatsgesetz zwingen wollte, zu glauben und zu lehren, daß ein allgemeines Concil über dem Papste stehe u. dgl. Nicht minder schlagend äußert sich Buß S. 371 gegen die Nationalkirchen also: „wie sich die Kirche in den nationalen Bereich einließ, gab sie sich der Staatsgewalt gefangen, weil eben alles Nationale unter die Botmäßigkeit des Staates fällt:

geht also die Kirche in die nationale Begrenzung ein, so verliert sie ihre Selbstständigkeit an den Staat. Das haben wir gesehen an der gallikanischen Kirche; je mehr sie sich gallikanisirte, desto mehr sank sie in den Despotismus des absolutistischen Königthums hin."

Ganz richtig beschreibt auch Buß S. 632 ff. die Art und Weise, wie der König von Würtemberg, der wohl einem Habsburger, aber nicht einem Hohenzollern sich unterwerfen wollte, durch eine künstlich angelegte Volksbewegung gezwungen wurde, die Frankfurter Reichsverfassung sammt dem preußischen Erbkaiserthum anzuerkennen.

Endlich haben wir noch in einem Punkte eine wichtige Ergänzung beizufügen. Auf S. 314 f. spricht Buß von der landesherrlichen Bestätigung der auf die Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz bezüglichen Bullen. Er sah mit Recht, daß diese Bullen, namentlich die sogenannte Ergänzungsbulle vom 11. April 1827 §. 5 und 6, besonders §. 6 Grundsätze enthalten, welche mit der Frankfurter Pragmatik durchaus im Widerspruche stehen, und er weiß darum S. 315 nicht, ob mehr über die Unwissenheit oder Unehrlichkeit der landesherrlichen Abgeordneten geklagt werden müsse. Dieser Zweifel wird sich aber lösen, wenn wir die hieher gehörigen Worte mittheilen, welche der königlich würtembergische Commissär, Minister v. Schmidlin, in amtlicher Eigenschaft sprach, als er am 19. Mai 1828 die Fundation des Bisthums Rottenburg feierlich in Anwesenheit des Bischofs und Domkapitels vollzog. Er äußerte sich nämlich also: „diese beide Bullen Provida solersque und Ad Dominici gregis etc. haben unter dem 24. October v. J. die königliche Genehmigung, jedoch nur in so weit

erhalten, als solche die Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Begrenzung, Ausstattung und Einrichtung der dazu gehörigen 5 Bisthümer mit ihren Domkapiteln, sowie die Besetzung der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle und der domstiftischen Präbenden zum Gegenstand haben. Sie werden nicht übersehen, meine Herrn (nämlich der Herr Bischof und die Domkapitularen), daß hierunter namentlich der 5te und 6te Artikel der Ergänzungsbulle (Ad Dominici gregis etc.) nicht begriffen, und somit von der Staatsregierung nicht anerkannt sind."

Das ist, meinen wir, deutlich. Die nicht anerkannten Artikel lauten:

Art. 5: „In dem erzbischöflichen oder bischöflichen Seminarium wird eine, der Größe und dem Bedürfnisse des Sprengels entsprechende, nach dem Ermessen des Bischofs zu bestimmende Anzahl Kleriker unterhalten, und nach der Vorschrift der Dekrete des Conciliums von Trient gebildet und erzogen werden."

Und Art. 6: „Der Verkehr mit dem heil. Stuhl in kirchlichen Geschäften wird frei sein, und der Erzbischof in seiner Diöcese und kirchlichen Provinz, wie auch die Bischöfe, jeder in der eigenen Diöcese, werden mit vollem Rechte die bischöfliche Gerichtsbarkeit ausüben, welche ihnen nach den canonischen Vorschriften und der gegenwärtigen Kirchenverfassung zusteht."

Hefele.

6.

Ueber die weltliche Souveränetät des Papſtes. Von Abbé **Dupanloup.** Ueberſetzt von **F. X. Karker**, Curat bei St. Urſula in Breslau. — Als Beilage: Die Allocution des heiligen Vaters vom 20. April 1849. Breslau, bei G. Ph. Aderholz. 1849. Preis 27 kr.

Es konnte nicht fehlen, daß die weltliche Souveränetät des Papſtes, welche durch die revolutionären Bewegungen im Kirchenſtaate in Frage geſtellt ſchien, mehrere Schriften wie dagegen ſo auch dafür hervorrief; zu den letztern gehört die vorliegende von dem berühmten Abbé Dupanloup, einem der ausgezeichnetſten geiſtlichen Redner Frankreichs, nunmehrigem Biſchof von Orleans. Außer der inneren Bedeutſamkeit des Gegenſtandes fand er ſich dazu noch beſonders veranlaßt durch eine gewagte und gefährliche Anſicht über den betreffenden Gegenſtand, die in Frankreich Geltung zu gewinnen ſuchte. Schon ſeit dem Anfang der dreißiger Jahre hatten die Herausgeber und Mitarbeiter des Avenir Grundſätze vertheidigt, welche eine gänzliche Trennung der Kirche vom Staate bezweckten, die Anhänger dieſer Grundſätze bemächtigten ſich nun jetzt der Frage über die weltliche Souveränetät des Papſtes, und gelangten zu dem Reſultate, daß nur die vollſtändigſte Scheidung des Weltlichen vom Geiſtlichen, alſo die Säculariſation des Kirchenſtaats zum Segen und Gedeihen der Kirche ausſchlagen könne; das Journal L'Ere nouvelle war das Hauptorgan dieſer Grundſätze. Dieſem Treiben, wodurch nur der Umſturzpartei in in die Hände gearbeitet wurde, trat nun Dupanloup mit ſeiner Schrift entgegen, welche zuerſt in dem Ami de la Religion erſchien, hierauf von dem Wahlcomité für religiöſe

Freiheit als Vereinsschrift in Umlauf gebracht, in das Englische und Italienische und von Herrn Karker in das Deutsche übersetzt wurde.

Die Grundanschauung des Verfassers sowohl vom Papstthum überhaupt als von dessen politischer Unabhängigkeit, deren Bedingung die weltliche Souveränetät ist, ist die Auffassung desselben als eines providentiellen Wunders, eines Wunders von achtzehn Jahrhunderten, des dritten nach der Schöpfung und Erlösung, welches Gott in der Geschichte durch Menschen fortsetzt, da er jene durch sich selbst vollbrachte, eines Wunders für einen unvergänglichen Zweck, welches darum bleiben wird bis an das Ende der Zeiten. In dieser Ueberzeugung fügt er dann bei: wenn die Römer, jetzt der Anarchie verfallen, dahin kämen in den Unglauben zu versinken, so würde doch der Nachfolger des heil. Petrus, der Bischof von Rom das Haupt der ganzen Kirche sein. Er könnte die Meere durchschiffen, und in der einen Hand das Evangelium, in der andern die Gesetze der Kirche, sich niederlassen in einer Stadt oder in einer Wüste der neuen Welt; die Kirche würde mit ihm reisen, mit ihm landen, mit ihm sich niederlassen, und wir würden mit dem heil. Ambrosius ausrufen: wo Petrus, da die Kirche; er selbst noch immer der Mittelpunkt, zu welchem die Geister aus allen Theilen der Welt sich zu wenden nicht aufhören würden, könnte mit dem unbestreitbarsten Rechte sagen: Rom ist nicht mehr in Rom, es ist ganz wo ich bin.

Auf diesem Standpunkt untersucht der Verf. zuerst die Frage: welches waren die Motive der göttlichen Vorsehung, als sie die weltliche Souveränetät des Papstes gründete? und die Antwort faßt er in folgenden

Kettenschluß zusammen: zur Sicherheit der Kirche und der einzelnen Gläubigen mußte das Oberhaupt der Kirche frei und unabhängig sein; um unabhängig zu sein, mußte es Souveränetät besitzen; um frei zu sein, mußte es nicht blos einen Schein (den Namen) der Freiheit, sondern die Freiheit in der Wirklichkeit haben; endlich mußte es unabhängig und frei sein nach Innen wie nach Außen. Jeder Satz dieser Kette wird dann aus der Natur des Gegenstandes entwickelt, und mit Beweisen aus der Geschichte und den Zeugnissen der geachtetsten Männer bestätigt.

Der Papst muß frei und selbstständig sein — als das Oberhaupt der Kirche, der Vater der Gläubigen, der Dollmetscher des göttlichen Gesetzes, der oberste Leiter der Gewissen, dessen Freiheit um dieses Verhältnisses willen die unerläßliche Bedingung der religiösen Freiheit aller Katholiken ist, denn wenn der Papst, der höchste Richter, die letzte Instanz, das lebendige Organ des katholischen Gesetzes und Glaubens nicht frei ist, so sind es auch alle Katholiken nicht. Aus diesem Gesichtspunkt ist die Freiheit und Souveränetät des Papstes kein römisches, auch kein blos italienisches, sondern ein europäisches, ein universelles Institut.

Aber um wahrhaft frei zu sein, muß der Papst auch Souverän sein. Wäre er Unterthan irgend eines Monarchen, so müßten alle Katholiken fürchten, es mit ihm zu werden, was die übrigen Monarchen nicht zugeben könnten, weßhalb der Präsident Henaut sagte: der Papst gibt Bescheid an Alle, welche auf Erden befehlen, folglich darf Niemand ihm befehlen. Der Verf. verweist ferner auf die Lage der Patriarchen von Constantinopel, welche willenlose Spielzeuge der arianischen, monotheletischen, bilderstürmenden Kaiser waren, er erinnert an die Worte Fleurys — Hist.

eccles. t. XVI. 4. disc., wenn, seit Europa unter mehrere Fürsten getheilt ist, der Papst zu Einem derselben in Unterthänigkeits-Verhältnissen gestanden hätte, so wäre zu befürchten gewesen, daß die anderen ihn nicht als gemeinsamen Vater anerkannt, und somit nicht selten Spaltungen Statt gefunden hätten. Vor diesem Unglücke, wie vor jener orientalischen Schmach hat den Papst seine Souveränetät bewahrt. Zwar, setzt Dupanloup bei, ist die Wahrheit, ob auch gefangen, noch immer Wahrheit, und die Vorsehung könnte durch Wunder auch den gefangenen Papst in der Wahrheit erhalten, aber dies Wunder hat Gott bisher nicht gewollt, sondern die Freiheit des Papstes auf natürlichen Wegen gesichert.

Der Papst muß endlich nicht blos frei und souverän sein nach Außen, er muß es und noch mehr sein nach Innen, d. h. in Beziehung auf sein Verhältniß zu seinen eigenen Unterthanen, und dieser zu ihm. Der Verfasser berührt hier die unmittelbaren Ursachen der neuesten römischen Revolution, nämlich zuerst das Verlangen nach einer constitutionellen Repräsentativ-Verfassung, und dann nach einer Republik mit gänzlicher Entkleidung des Papstes von aller weltlichen Gewalt, und Unterwerfung desselben unter den römischen Senat mit einem Triumvirat. Der Verf. zeigt mit schlagenden Gründen und siegender Beredtsamkeit, daß eine solche Stellung den Einfluß und das Ansehen des Papstes noch weit mehr gefährden müßte als seine Ueberwachung durch eine auswärtige Großmacht; er zeigt dies durch Hinweisung auf die Folgen, welche eine solche Stellung für die Freiheit der heil. Congregationen in ihren Berathungen und Bescheiden, für die Freiheit der Papstwahl und die Unabhängigkeit des Conclaves haben würde; er

zeigt dies, indem er hervorhebt, wie wenig das römische Volk andern Völkern gegenüber berechtigt sei eine Herrschaft über den Papst auszuüben, ein kleines Völkchen, lediglich von fremder Hand emporgehoben, wie es sich auch nur durch fremde Hände in der Reihe der Staaten erhielt; er zeigt dies auch vorzüglich, indem er aus seinem Verhalten durch die ganze Revolutionszeit die vollständigste Unfähigkeit zu einer selbstständigen Rolle nachweist, wie es den Papst auf den Straßen verfolgte, ihn in seinem Pallaste belagerte, seinen Minister ermordete, sein Haus in Brand zu stecken, seine treuesten Diener zu tödten drohte, und ihn so entweder abzudanken oder zu fliehen zwang. Was Hr. Dupanloup in all diesen Beziehungen sagt, bestätigt er zugleich durch Aeußerungen von Thiers, Hurter, Lanjuinais, Rossi, Charles Dupin und Napoleon selbst, und führt am Schlusse folgende Stelle aus dem Schreiben des Präsidenten Louis Napoleon an: die weltliche Souveränetät des ehrwürdigen Oberhaupts der Kirche ist auf das Innigste verbunden mit der Herrlichkeit des Katholicismus, wie mit der Freiheit und Unabhängigkeit Italiens.

Im zweiten Theile untersucht der Verf. die Wege, auf welchen die göttliche Vorsehung ihren Plan mit der Kirche und ihrem Oberhaupte verwirklichte, das Resultat im Ganzen faßt er in die Worte Bossuets und des Grafen de Maistre zusammen; der erste sagt: gibt es auf Erden, gab es je durch alle Jahrhunderte herab eine Macht, deren Ursprung so rein und edel, einen Staat, der am sonnenhellen Tage auf so rechtmäßigem Fundament, auf so ehrenwerthen Thatsachen aufgebauet gewesen wäre, als die Souveränetät des Papstes? und fast wörtlich übereinstimmend de Maistre: es gibt in Europa keine gerechtfertigtere Sou-

veränetät als die der Päpste, sie ist wie das göttliche Gesetz gerechtfertigt in sich selbst.

Das erste Moment dieser Rechtfertigung liegt darin, daß die Päpste Souveräne wurden, ohne es wahrzunehmen, ja wider ihren Willen; ein unsichtbares Gesetz erhob den Stuhl von Rom. In den ersten Jahrhunderten, den Zeiten der Verfolgung, befestigte sich das geistliche Ansehen der römischen Bischöfe als die Grundlage ihrer weltlichen Herrschaft, Constantin räumte den Thron in Rom, Odoaker, Theodorich, die Könige der Longobarden, welche nach ihm in Italien geherrscht, getrauten sich nicht ihn zu besteigen, wie durch eine unsichtbare Macht davon zurückgehalten, während dem die Päpste selbst noch immer an der Aufrechthaltung der Macht der Kaiser von Constantinopel arbeiteten, bis diese Rom aufgaben, und die Päpste ermächtigt wurden, bei den Königen der Franken Schutz zu suchen, welche dann zu dem nach und nach bedeutend angewachsenen Privatbesitz der römischen Kirche einen Territorialbesitz hinzufügten. So wurden die Päpste Souveräne von Rom, ohne es zu wissen und zu wollen, ohne Eroberung, ohne Intriken, ohne Verträge.

Ein anderer unbestreitbarer Anspruch der Päpste auf die weltliche Souveränetät liegt darin, daß sie den Völkern sich nicht nur nicht aufgedrängt, sondern vielmehr diese, von den Barbaren geängstigt und von ihren ehemaligen Herren verlassen, bei den Päpsten Schutz, Hilfe und Rettung gesucht haben. Der Verf. erinnert daran, was die Päpste während der Völkerwanderung, insbesondere der Stadt Rom waren, wie namentlich Leo der Große sie vor der Wuth Attila's und Genserichs gerettet, Gregor d. Gr. durch sein Ansehen und seine Beredtsamkeit während siebzehn

Jahren das Schwert der Longobarden von ihr abgehalten, Agapit I. den Frieden zwischen dem Ostgothen Theudat und dem Kaiser Justinian zu Gunsten der Völker Italiens unterhandelt, Gregor II. dasselbe mit Karl Martel und dem Longobarden Rachis gethan. Die Briefe dieser beiden Päpste, auch einige Cassiodors sind voll von Belegen, wie sie auf das Verlangen der Völker und Städte Italiens sich mit allen Zweigen der weltlichen Geschäfte befassen mußten, so daß Gregor I. an die Kaiserin Constantine, Gemahlin des K. Mauritius klagend schrieb, sein Leben sei getheilt zwischen dem Amt eines Hirten und dem eines weltlichen Fürsten. Seit Gregor II. gab es eine weltliche Souveränetät der Päpste, welche die Gelehrten eine provisorische nennen, welche aber eine faktische und wirkliche war; durch Pipin und Karl den Großen erhielt sie ihre Vollendung, indem jener den König Aistulf zwang, die von ihm eroberten Städte dem Papste zurückzugeben, dieser aber nach der Zerstörung des Longobardischen Reichs die Schenkungen seines Vaters nicht nur bestätigte, sondern mit neuen und bedeutenden vermehrte.

Der dritte Theil oder Abschnitt der Schrift enthält historisch-politische Betrachtungen darüber, was Rom, Italien und Europa ohne den Papst wären, oder geworden wären? — In Beziehung auf Rom selbst lesen wir folgende Betrachtungen. Rom an sich ist nur die vierte oder fünfte Stadt Italiens, minder groß als Neapel, minder prachtvoll als Florenz, minder sehenswürdig als Venedig, die erste Stadt ist Rom nur als Sitz des Papstes, nehmet diesen hinweg, so sinkt sie zur Unbedeutenheit herab. Rom ist in seinen vor Alters bewohntesten Quartieren, dem Palatin, dem Aventin, dem Viminal, dem Forum schon jetzt eine

Einöde, wollt ihr noch den Quirinal und Vatikan hinzufügen? Erinnert euch, daß die Päpste nicht ein einziges Mal Rom verlassen haben, ohne daß nicht darauf Verarmung und Entvölkerung eingetreten wäre; während ihres Aufenthalts in Avignon sank die Bevölkerung der Stadt auf die Hälfte, während der fünfjährigen Gefangenschaft Pius VII. auf 113,000, betrug aber unter Gregor XVI. schon wieder 170,000. Es ist wahr, Rom mit dem Papst ist weder ein politischer Mittelpunkt, noch eine industrielle Stadt, noch ein bedeutender Handelsplatz; aber glaubt man, es könne dies alles werden ohne den Papst? Rom ohne Hafen, ohne Landstraßen, ohne industriellen und Arbeitsgeist? Rom mit dem Papste war immer groß und einzig durch die Schöpfungen, die das Papstthum hervorrief, durch seine sieben Basiliken, seine dreihundert fünf und sechszig Kirchen, durch St. Peters einzigen Dom, durch seine ältern und neueren päpstlichen Paläste, durch seine älteren und neueren Kunstwerke; was soll und was müßte aus dem Allem werden, wenn der Papst nicht mehr in Rom ist? Umsonst sagen die revolutionären Römer: der Papst kann in Rom bleiben als Bischof und Oberhaupt der katholischen Christenheit, und im Lateran wohnen wie unter Constantin; denn würden sie ihn dort wohnen lassen ohne Eingriffe in sein geistliches Amt, würden die Consuln oder Präsidenten neben ihm wohnen können, oder er neben ihnen?

Was wäre Italien ohne den Papst? Rom mit dem Papst ist das Haupt Italiens, ohne Rom und ohne den Papst ist Italien enthauptet, dies haben die Revolutionäre selbst gefühlt, als sie in einer ihrer Anwandlungen aus dem Papste das Haupt eines italienischen Bundes machen wollten, ein solcher ist wie die vollkommene politische Einheit

Italiens seit Jahrhunderten unmöglich, und vielleicht noch für lange Zeit; was aber möglich war, ist durch die Päpste geschehen. Vor Allem ist Rom allein und zwar durch die Päpste italienisch geblieben, während andere italienische Provinzen durch fremde Völker besetzt, und auswärtige Prinzen auf die Throne gekommen sind; sodann haben die Päpste im Mittelalter den italienischen Städten die Unabhängigkeit errungen, die nicht durch ihre Schuld verloren ging, und noch im sechszehnten Jahrhundert haben einzelne Päpste für die Unabhängigkeit gekämpft; sie wollte auch Pius IX. aber auf andern Wegen als die Führer der Parteien, und Dupanloup glaubt, wenn man seiner Führung gefolgt wäre, so würde jetzt Oberitalien ein starker und herrlicher Ast des constitutionellen österreichischen Kaiserreichs, und das übrige Italien ein mächtiger Bund der Souveräne sein. Uebrigens ist Rom auch in dem Zustande der Zerrissenheit, worin sich Italien seit drei Jahrhunderten befindet, doch der nationale Mittelpunkt geblieben, weil es der religiöse Mittelpunkt ist, und ihm ist es zu einem großen Theile zuzuschreiben, daß die Neapolitaner weder Normannen noch Spanier, die Lombarden weder Spanier noch Deutsche, die Piemonteser und Korsen keine Franzosen geworden sind, obwohl diese Fremden Jahrhunderte lang in Italien geherrscht haben und noch herrschen, weil die Religion zu Rom ihnen einen Mittelpunkt gibt, der sie den italienischen Namen, die italienischen Ueberlieferungen, die italienische Sprache nicht vergessen läßt.

Das Verhältniß des Papstes zu Europa wird in folgende Sätze zusammengefaßt: Europa ohne den Papst, wäre Europa ohne seinen steten Heerd der Civilisation und des Lichtes; Europa ohne den Papst, wäre Europa ohne

das alte ehrwürdige Band der Nationalitäten, ohne einen gemeinſamen Mittelpunkt des Friedens, der Eintracht und des Glaubens; Europa ohne den Papſt, wäre Europa ohne die erhabenſte Perſonification der beiden größten und heiligſten Dinge, deren Europa jetzt ſo ſehr bedarf, d. h. der Auctorität und des Gehorſams; Europa ohne den Papſt wäre, man beobachte wohl, eine ungeheure ſociale und religiöſe Revolution. Das wäre vielleicht der Fluch des europäiſchen Bodens. Dieſe Sätze entwickelt der Verfaſſer durch Zeugniſſe der gewichtigſten Männer, Lanjuinais, Guizots, Chateaubriands u. A. Referent ſchließt ſeine Anzeige, indem er ſeine Leſer einladet, die höchſt intereſſante Schrift ſelbſt zu leſen, aus welcher wegen der geiſtvollen Behandlung und des vorherrſchenden redneriſchen Stils es ſchwer hält, einen Auszug zu geben.

Drey.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Bukrigl,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Zweiunddreißigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1850.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Die germaniſchen und romaniſchen Völker in ihrem Verhältniſſe zur Kirche [1]).

Es iſt eine alte Sage — ſie geht ſchon manch' Jahrzehent um — für die romaniſchen Völker, die Spanier, Italiener, Franzoſen, und was an ihnen hängt und mit ihnen zuſammenhängt, eigne ſich das Weſen der römiſchen Kirche. Den Völkern deutſchen Stammes ſei der Proteſtantismus die entſprechende Weiſe ihres Denkens und Lebens — und die Slaven ſeien an die griechiſche Glaubens- und Kirchenform von Natur gewieſen. Wie in Wirklichkeit die drei Hauptſtämme Europa's ſich in die Glaubensformen, deren Stamm das Chriſtenthum ſei, aus- und eingetheilt haben, ſo verlange es die Natur — ihre Natur. Laßt uns dieſer alten Sage näher auf den Grund ſehen, ob ſie nicht etwa als grundlos ſich bewähre.

Es iſt eine alte Sage, die beſonders im Norden von

1) Geſchrieben im Februar 1849, als das Frankfurter Parlament noch in Blüthe ſtand. A. d. R.

Mund zu Munde geht, auch im Süden der Anhänger und Nachbeter nicht wenige zählt, dem kältern, verſtandesſcharfen, nüchternen Bewohner der nördlichen Länder Europa's ſage proteſtantiſcher Glauben und Leben vorzugsweiſe zu. Darum habe hier auch im Zeitalter der ſogenannten Reformation der neue Glaube den alten ſiegreich aus dem Feld geſchlagen — ihn für immer gezwungen, aus Ländern auszuwandern, denen er ſeiner Zeit nur aufgedrungen und aufgezwungen worden. Dagegen für den warmen, phantaſiereichen und phantaſtiſchen Bewohner des Südens, für den oberflächlichen, nach äußerm Schein und Schimmer haſchenden Südländer ſei der Katholicismus die entſprechende Weiſe ſeiner Gottesverehrung. Da nun aber die Völker deutſchen Stammes den Nordweſten und Norden, die Völker romaniſcher Zunge den Süden und Südweſten Europa's inne haben, ſo fallen die germaniſchen, nordiſchen, proteſtantiſchen Völker unter einem Begriffe zuſammen, wie die romaniſchen, ſüdlichen, katholiſchen Völker zuſammenfallen.

Es iſt eine alte Sage, die längſt herumgetragen wurde, daß das Griechenthum als Religion ſich überlebt, daß auch der Katholizismus ſeine Zeit vollendet, und daß jetzt in der Welt das Zeitalter des Proteſtantismus walte und ſich verlaufe. Drei Alter habe die Kirche — eine alte — eine mittlere, eine neue Zeit. In ihrem erſten Alter — etwa bis zum Abſchluß der Völkerwanderung und dem Aufkommen der Lehre Muhamed's haben die Griechen und Morgenländer ihren Geiſt in die Kirche ausgegoſſen. Der flüſſige und flüchtige Geiſt ſei ausgefloſſen — aus dem Fluſſe eine ſtarre und ſteife Form geworden. Der Geiſt ſei entflohen — die Form geblieben. Im zweiten Alter der Kirche haben der europäiſche Süden

und die romanischen Völker ihren Geist über die Kirche ausgegossen. Die etwaige Lebensfülle, die in der mittlern Zeit durch Europa gegangen, sei aber wesentlich aus der Vermischung der lebensfrischen Germanen mit den alternden Römern hervorgegangen. Zuletzt sei aber das Vereinigte wieder in seine Gegensätze auseinander gegangen. Die Germanen haben sich emancipirt von dem Römerthum, von der römischen Kirche, von dem starr und lebenslos gewordenen Katholizismus. Eigentlich hätten zu der Zeit der Reformation alle Völker aus der sogenannten Kirche der Knechtschaft austreten, in die Kirche des freien und neuen Geistes übertreten sollen. Allein die alternden, die lahmen und welken romanischen Völker seien starr und und stehen geblieben in der veralteten und verknöcherten römischen Kirche. Seitdem aber leben sie auch kein wahrhaft christliches Leben mehr. Sie nähren sich — wandelnde Todtengerippe — von einer todten Form — und alles Ringen und Mühen könne sie nicht mehr einführen in die Strömung des neuen und frischen Lebens.

Doch wolle man damit nicht sagen, daß der Protestantismus schon an dem Ende seiner Entwicklung angelangt sei. Auf dem besten und sichersten Weg wandle er — aber den ganzen Weg habe er noch nicht zurückgelegt. Wie in Petrus, in Paulus, in Johannes es vorgebildet, wie Petrus in sich das Vorbild der alten und mittlern Zeit gewesen, Paulus aber der Mann des Strebens und Widerstrebens den Urprotestantismus in sich vorstelle, so werde kommen ein Zeitalter des Johannes, eine Zeit des Friedens und der innern Ruhe nach dem langen, dem unseligen Streite. So geht die Sage. Lasset uns derselben etwas näher auf den Grund sehen, ob sie nicht etwa als

eine grundlose Mähre sich erweise — als eine schillernde Hülle, die in sich keinen Leib, nicht Fleisch und nicht Blut birgt.

Es ist eine alte Sage, die in der letzten Zeit in deutschen Landen laut ausgerufen, als ein unfehlbares Evangelium gepredigt wurde — daß, wie jedes Zeitalter sich sein eigenes Leben, so auch sein eigenes christliches Leben schaffe. Das Christenthum selbst ist fähig einer unendlichen Vervollkommnung — es ist eine perfektible Größe. Es gibt, um im Geiste des Ammonius Saccas, des Neuplatonikers und christlichen Eklektikers aus dem dritten Jahrhunderte, und mit Herrn von Ammon, dem Vicepräsidenten des Oberconsistoriums und Oberhofprediger des 19ten Jahrhunderts zu sprechen, „eine Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion“. Es gibt, um zu sprechen mit Strauß dem Christusleugner, „ein Bleibendes und Vergängliches im Christenthum.“ Wenn dies „Vergängliche vergangen, so kann es selbst der Romantiker auf „dem Throne der Cäsaren“ nicht mehr in's Leben rufen. Es muß, wenn wir Herrn Vogt, dem ungläubigen Reichsparlamentsredner, glauben, das Christenthum, welches seiner Zeit vom Himmel herabgekommen, wieder in den Himmel zurückkehren, damit es von der Erde verschwinde. Und vollends Herr von Beisler, der unvergleichliche Cultminister, möchte die getrennten Bekenntnisse dadurch in einander fließen, und darum zerfließen lassen, daß er sie in einer großen Staatsumarmung an sein warmes bureaukratisches Herz drückte, daß er alle zu einer Staatskirchenversammlung um sich vereinigte. Natürlich! müßte der Korporalstock des Polizeistaates hier das Präsidium führen — und sich über die gemischte Gesellschaft hinabstreckend

den Widerhaarigen ein drohendes „quos ego“ zuherrſchen, die Willigen und „Geſinnungstüchtigen“ aber gegen etwaige Eingriffe ihrer kirchlichen Vorgeſetzten in Schutz nehmen. Ein von Polizei wegen befohlenes: Te Deum in der Weiſe des

Wir glauben all' an einen Gott
Jud', Chriſt, Heid' und Hottentott

würde dem großen Confuſionswerke die Krone aufſetzen. Laſſet uns ſehen, was an ſothanem Fortſchritte des Chriſtenthums liege — ob ein ſolcher Fortſchritt nicht ein wahrhaftiger Rückſchritt, ein allmäliges Hinſchwinden und Verſchwinden des Chriſten- und Kirchenthums ſein würde.

Worauf ſtützt ſich die obige Behauptung, wornach der Katholizismus den Romanen, der Proteſtantismus den Germanen entſpreche und zuſage? Offenbar wohl auf die Geſchichte. Sie bietet vielen Schein — ſie bietet den ſcheinbaren Beweis für die Behauptung ſelbſt. Die unbedeutenden Ausnahmen können den Beweis ſelbſt nicht umſtoßen, denn jede Regel hat ihre Ausnahmen, die in vorliegendem Fall erſt nicht ſo ſchlimm, vielleicht in Wahrheit nur Annahmen, nicht Ausnahmen ſind. In Spanien und Portugal, heißt es, hat nach kurzem, meiſt politiſchem Kampfe i. J. **1522** die Reformation ein frühzeitiges Ende genommen. Spätere Verſuche, ſie dort einzuführen, ſcheiterten alle, wie an dem Widerſtande der erzkatholiſchen Regierung, ſo auch im Grunde an der Gleichgiltigkeit und Aeußerlichkeit des Volks. Noch in den letzten Jahren hat ſich das Verhältniß nicht verändert. Die Hoffnungen der Einen, die Befürchtungen der Andern, daß der Kampf der ſpaniſchen Regierung mit Rom zu einem unverſöhnlichen Bruche fortſchreiten werde, haben ſich als voreilig erwieſen. Spanien — Regierung und Volk — iſt ſo katholiſch, als

es je geweſen. Ein wandernder Donquirote II., nicht auf hohem Roſſe, ſondern auf niedrigem Mauleſel dahintrabend, hat der engliſche Bibelcolporteur Bulwer die ſpaniſchen Lande kreuz und quer durchſchnitten und durchritten. Am Ende ſeiner Wanderſchaft aber iſt er ohne ein erkleckliches Ergebniß ſeiner evangeliſirenden Thätigkeit aus Spanien abgeſchwebt, und hat, um doch etwas gethan zu haben, in zwei Bänden dem verehrten Publikum ſeine Kreuzzüge durch die „ſpaniſchen Dörfer“ erzählt.

In Italien hat die Reformation keine tiefere Wurzeln ſchlagen können, weil das Volk ſelbſt zu wenig tiefen Glauben beſaß und beſitzt — um die Glaubensverbeſſerung in ſich aufzunehmen. Wie Papſt Leo X., der Zeitgenoſſe Luthers, wenn wir dieſem und ſeinen Nachrednern glauben, Glauben und Chriſtenthum über die Achſel anſah, ſo die Italiener ſeiner Zeit. Die wenigen Männer jenes Volks, welche an der Reformation ſich betheiligten, beſſerten nicht den Glauben, ſondern fegten ihn weg. Campanus und Giordano Bruno, Valentin Gentilis und Ochin, Fauſtus und Lälius Socinus, u. a. m. waren Pantheiſten, Atheiſten, Deiſten — keine Chriſten. Sie wurden mit Recht verfolgt von Land zu Land, mit Freiheits- und andern Strafen belegt, ſo man ihrer habhaft werden konnte. Sie bauten nicht, ſie zerſtörten das Chriſtenthum. Die Maſſe des italieniſchen Volkes aber gab ſich damals, wie ſpäter, ſeiner Gleichgiltigkeit, ſeinem „ſüßen Nichtsthun“ in Sachen des Glaubens und chriſtlichen Lebens hin. Es hatte ſich gewohnheitsmäßig in die alten halbheidniſchen Formen des Katholizismus hineingelebt — ſchleppte dieſelben mit ſich — und ließ ſich von ihnen fortſchleppen durch ſeine öde, langweilige Geſchichte. Italien iſt geiſtig todt ſeitdem. Was

von germaniſchem Blute noch in ſeinen Adern rollte, das iſt durch den ſchlimmen Wind und die glühende Sonne jenes Himmels völlig ausgedorrt und ausgetrocknet. Das Wort ſeines großen Dichters: „ihr, die ihr durch mich eintretet, laſſet fahren alle Hoffnung," geht auch auf dieſes Volk.

Frankreich, das dritte romaniſche Volk im Bunde, hat noch am eheſten Miene gemacht, durch die Aufnahme der Reformation ſich ſelbſt in Aufnahme zu bringen. Eine Zeit lang ſchien es, als ſiege das Licht, als ziehe die römiſche Kirche aus dem Herzen „der älteſten Tochter der Kirche". Allein was war es? Frankreich blieb ſtehen auf halbem Wege. Es that nicht den entſcheidenden Schritt aus jenem mittelalterlichen Hauſe. Es glaubte, mit Halbheiten und Unentſchiedenheiten ſich und ſeiner Stellung in der Geſchichte genügen zu können. Es ſpielte einige Jahrhunderte die eitle Farce einer ſogenannten „gallikaniſchen Kirche", die im Grunde doch nur eine neue verſchlimmbeſſerte Auflage der römiſchen Kirche war — und heutzutage ſich überlebt und ausgelebt hat — nachdem ein Ludwig XIV. und ein Napoleon vom Schauplatze abgetreten ſind. Es ſpielte den „Sommernachttraum" eines Janſenismus, der, weil er nicht äußerlich und innerlich mit der Kirche zu brechen vermochte, nach und nach an ſeiner eigenen hohlen Innerlichkeit zuſammenbrach. — Zwar an drei Millionen zählt auch heute noch das „reine Evangelium" Anhänger in Frankreich. Sie ſind wie ein Sauerteig in der trägen und faulen Maſſe der Afterchriſten. Aber dieſe laſſen ſich eben von dem Sauerteige nicht durchſäuern. Noch in der Charte von 1830 glaubte man der unerleuchteten Maſſe das Zugeſtändniß machen zu müſſen: „die katholiſche Re-

ligion iſt die Religion der Mehrheit der Franzoſen“. Die Verſuche von Genf, Baſel, England, durch Bibelvertheilung und apoſtoliſche Wanderungen Frankreich zu „evangeliſiren“, haben keine große äußere Erfolge gehabt. So lange die Franzoſen nicht gläubige und innerliche Chriſten geworden, iſt von der Bekehrung des Landes wenig zu hoffen. Auch dieſes noch beſte — romaniſche Volk iſt in der römiſchen Kirche hängen und ſtecken geblieben. — Dagegen in der romaniſchen Schweiz, da, wo die Romanen in unmittelbarer Berührung und Vermengung mit den Germanen lebten, da hat das Evangelium geſiegt über die alte Kirche. Die Wallachen oder Rumänen in Siebenbürgen, der Moldau und Wallachei ſind ein zu getrennter Zweig des romaniſchen Stammes, als daß ſie hier in Betracht kommen könnten.

Drei Hauptvölker des romaniſchen Stammes haben im ſechszehnten Jahrhundert und ſpäter den Ruf nach Glaubens- und Kirchenverbeſſerung gehört und überhört. Ihr bürgerliches und religiöſes Leben aber konnte ſeitdem zu wahrhaftiger Kraft, zu Friſche und Fülle, zu einer Erneuerung und Wiedergeburt nicht vordringen. Wie ſie theilweiſe Trümmer der Vergangenheit ſind, wie ſie die mittelalterliche Kirche vorzugsweiſe ausgebildet und getragen haben, ſo konnten ſie ſich in die Glaubenserneuerung nicht finden. Die Reformation fand an ihnen nicht wache, lichtdürſtende, nach geiſtiger Freiheit ringende Völker, ſondern lebensmüde Stämme, deren Zeit vergangen war.

Man liebt es, aus einem gewiſſen Triebe der Selbſtberäucherung oder Selbſtbereicherung, zu ſagen, die romaniſchen Völker ſeien abgelebt [1]). Ja wohl, geſagt iſt das

1) Kölle, Italiens Zukunft, Stuttgart bei Cotta. Die K. I. Grundbeſtandtheile der romaniſchen Völker. II. Spuren der Alterung.

bald, und auch leicht iſt es, für dieſe Behauptung ſcheinbare Gründe beizubringen. Wir fragen aber ſogleich, wenn dem ſo iſt, wenn in den romaniſchen Völkern weniger Lebensfähigkeit und Lebenskraft vorhanden iſt, als in den germaniſchen, ſo muß ſich das beſonders nach der Seite zeigen, daß das Germanenthum, wo es in Berührung und Nachbarſchaft mit den Romanen tritt, allmälig die letzteren zurückdrängen, durch ſeine geiſtige Uebermacht dieſelben abſorbiren und ſich aſſimiliren wird. Iſt das der Fall? Es muß ſich nach der Seite hin als wahr erweiſen, daß deutſche Anſiedler und Anwohner, die in romaniſchen Ländern ſich niedergelaſſen, oder von Romanen umwohnt ſind, ihr deutſches Weſen ungeſchwächt und ungeſchmälert ſich ſelbſt erhalten, wenn auch keine Eroberungen durch ihr kräftigeres Volksthum wegen etwaiger Ueberzahl der Umwohner machen, ſich doch unverſehrt und ungemindert in der Fülle ihres eigenen Weſens durch der Zeiten Lauf erhalten werden. Werden umgekehrt germaniſche Volkstheile von romaniſchen umſchlungen, verſchlungen, auf engere Grenzen gedrängt und zurückgeſchoben, ſo dürfte man eher den entgegengeſetzten Schluß machen. Man dürfte dann ſchließen, daß die romaniſchen Völker lebenskräftiger ſeien, daß die „Spuren der Alterung“ und des Ablebens ſich bei den Germanen finden; daß darum das Verharren der Romanen in der römiſchen Kirche kein Beweis eines ſtarren und ſtagnirenden Lebens, kein Beweis eines Scheinlebens und nahenden Todes ſei. So aber iſt es in Wirklichkeit, wie eben angedeutet. Sehen wir doch, wie an den Grenzmarken des deutſchen und italieniſchen Tyrols die italieniſche Sprachgrenze allmälig, in langſamen Kreiſen und Kreuzungen ſich gegen Norden vorwärtsſchiebt, daß ſie Schritt

für Schritt über die deutſchen Sprachgebiete vordringend, die letztere von Rückſchritt zu Rückſchritt zwingt. Und zwar iſt dieſer Fortſchritt nichts Gezwungenes, nichts Gemachtes — er erfolgt nicht unter Verhältniſſen, welche die Italiener in günſtigerer äußerer Lage [1]) erſcheinen laſſen, als die ihnen benachbarten deutſchen Tyroler, dieſer Fortſchritt der italieniſchen Sprachgrenze gegen Norden iſt ferner einem Volke abgewonnen, welches von allen Seiten zu den kräftigſten und unverſehrteſten der germaniſchen Stämme gerechnet wird, an welchem faſt am wenigſten eine Spur von Alterung entdeckt wird. Dürfte hier nicht die beſcheidene Frage ſich ſtellen laſſen: iſt es vielleicht der friſchere, der lebendigere Geiſt, iſt es das regere Leben, welches die romaniſchen Italiener ſolche ſtille und friedliche Triumphe über die benachbarten Deutſchen feiern läßt? — In Spanien wurden unter Karl III. — 1759—1788 durch Aranda und Olavides in der Sierra Leona deutſche Coloniſten angeſiedelt — die Colonie Carolina — und mit allen erwünſchten Privilegien ausgeſtattet. Sie hatten ſich auch nicht über Eingriffe in ihre Rechte, über Verkümmerung ihrer Freiheit und Religion zu beklagen. Bisher las man in Geographien, geſchichtlichen Werken, Reiſebeſchreibungen und dergl. von den blühenden deutſchen Colonien in Spanien. Aber bei Gelegenheit der jüngſt angeregten Frage, ob man nicht neue Coloniſten, ſei es Inländer oder Deutſche, in dem verhältnißmäßig dünn bevölkerten Spanien anſiedeln könnte, erfuhren wir zu unſerer Verwunderung, daß jene alten Deutſchen ihre Sprache ver-

1) Reiſe in Tyrol in landſchaftl. und ſtaatlicher Beziehung. V. Mathias Koch. Karlsruhe 1846.

gessen, und damit ihre Nationalität verloren haben. Es gab — jetzt gibt es keine deutsche Ansiedler mehr in Spanien. Sie sind Spanier geworden.

Und wie steht es denn in Frankreich? Hat hier etwa das deutsche, oder das romanische Element im Laufe der Zeit Fortschritte gemacht? Schweigen wir vom Elsaß und seiner allmäligen Entdeutschung. Noch vor 60 Jahren war in dem durch Verrath des falschen Moriz von Sachsen an Kaiser und an Reich vom Reiche losgetrennten Metz deutsche Sprache — heutzutage versteht das lebende Geschlecht nicht mehr die Sprache seiner Väter. Es ist ein trauriger Anblick, wenn ein Deutscher durch die Straßen von Metz wandelt, wenn er die wenigen alten von Wind und Wetter vergilbten deutschen Inschriften neben den frischen französischen sieht. Er sieht, wie das alte deutsche Element dort in seinen letzten Zügen liegt. So wird es früher oder später im Elsaß werden. Wie hat französische Sprache und Sitte ganz Belgien unterminirt und überschwemmt? Seit kurzer Zeit erst will das flämische, also deutsche Leben sich wieder emporarbeiten. Allein so lange in dem grund- und ursprünglich deutschen Belgien die französische Sprache die offizielle ist, so lange in den hohen und höchsten Kreisen der Gesellschaft sie allein waltet, wird man nicht sagen, daß das germanische Element zum Siege gelangt sei.

Angesichts dieser Thatsachen ist schwer einzusehen, inwiefern die romanischen Stämme den germanischen gegenüber an Alterung und tödtlicher Schwäche leiden sollen.

Nun könnte man uns allerdings mit einem scharfen Einwande entgegentreten, der von der neuen Welt herübergenommen ist. Seht dort — wie die Nordamerikaner, die

man doch den germaniſchen Völkern zutheilen muß, über die alten Romanen in Florida, auf den weſtindiſchen Inſeln, in Teras und in Merico Herr werden — wie in wenigen Jahren das altersmüde Romanenthum vor den jugendkräftigen und lebensfriſchen Germanen erliegt, wie es vor der ſiegreich fortſchreitenden Macht des neuen Geiſtes ſpurlos verſchwindet — wie in wenigen Jahren der dreihundertjährige ſpaniſche Romanismus daſelbſt von dem kaum hundertjährigen Germanenthum untergraben und begraben wird. — Einmal, meinen wir, haben wir nach unſerer Ueberſchrift bloß von den romaniſchen Völkern in Europa zu ſprechen unternommen. Sodann geben wir nicht zu, daß ſich aus der Vermiſchung der Spanier mit den alten Amerikanern ein romaniſches Volk gebildet habe. Allerdings — zu Colonien, zu geiſtiger Ueberwältigung fremder Volksſtämme haben die Spanier keine ſonderlichen Anlagen gezeigt. Sie ſtehen darin hinter den Griechen und Römern, und hinter den Engländern weit zurück. Aber — mit den eigentlichen Deutſchen können ſie doch noch die Probe aushalten. Auch unſere bildſamen und lebensvollen Deutſchen, wenn ſie auswandern, verlieren ihre Sprache ſelbſt in Amerika ſchon im zweiten und dritten Geſchlechte. Seit vielen Jahrhunderten, beſonders aber ſeit der Reformation, welche doch erſt das germaniſche Element in Deutſchland zu rechtem Leben, zu unbeſchränkter Herrſchaft erhoben, welche die Deutſchen erſt zu ihrem bisher verpuppten und verhüllten Selbſtbewußtſein gebracht haben ſoll, ſeit dieſer Reformation haben ſich die Deutſchen in Sachen der Coloniſirung ſehr linkiſch und ungeſchickt bewieſen. Die ſogenanten friedlichen Eroberungen der Deutſchen, die Ausrodung der Wälder, der Anbau

wüster Landstrecken, besonders in slavischen Ländern, fallen vor die Zeit der Reformation, so daß wenigstens in diesem Punkte die reinen, die Urdeutschen vor den romanischen Spaniern nichts voraus haben. Es ist sehr zu bezweifeln, ob die Deutschen, wenn Columbus i. J. 1492 für sie Amerika entdeckt, wenn die Nachfolger des Columbus, ein Fernando Cortez, ein Pizarro und andere Helden und Abentheurer für sie Amerika erobert hätten, ob die Deutschen das eroberte Amerika von 1492 bis 1824 behalten hätten.

Wir behaupten nun — die Lebenskraft und innere Jugend eines Volks zeigt sich vor allem in der Erhaltung und Ausdehnung seiner Nationalität. Wenn die letztere bei den romanischen Völkern sich kräftig erweist, so werden die romanischen Völker nicht deßwegen in der alten römischen Kirche stehen geblieben sein, weil sie selbst abgelebter, als die germanischen waren — und weil diese abgelebte römische Kirche nur Lebensmüden und zur Verwesung reifen Völkern noch ein Genügen leisten konnte. Das Gegentheil muß nach den vorstehenden Andeutungen die Wahrheit sein. Jene Völker blieben in der römischen Kirche, weil die letztere selbst belebender und mächtiger ist, als die von ihr abgewichenen oder abweichenden Bekenntnisse. Obgleich seit der Reformation mehr als drei Jahrhunderte verflossen sind, obgleich die romanischen Völker in dem Laufe dieser Jahrhunderte so wenig, wie in dem Anfange des Reformationszeitalters, eine Lust in sich verspürten, aus ihrer alten Kirche herauszutreten, und von den Früchten des neuen in der Welt aufgerichteten Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen zu verkosten, so sind sie dennoch trotz des neuen Zuwachses von drei Jahrhunderten zu ihrem ohnehin hohen Lebensalter, nicht lebensmüder

und abgelebter geworden. Der Beweis davon liegt aber in dem Vorstehenden. Sie haben trotz und nach der Reformation Eroberungen — besonders im Gebiete des geistigen Lebens gemacht. Ihnen sagt die römische Kirche nicht darum zu, weil sie selbst gealtert, weil sie an geistiger und sittlicher Kraft hinter den Germanen zurückstehen — nein darum, weil sie selbst in der alten Kirche bleiben wollten, weil keine äußere Gewalt sie aus der alten Kirche hinauslog, hinausbetrog, hinausängstigte, hinausschlug und hinauszwang. Oder vielleicht — denn gewiß können wir es nicht sagen, — weil die feine List und die unfeine Gewalt bei ihnen einen stärkern, einen siegenden Widerstand gefunden hätte, einen Widerstand, vor welchem jene Gewalt erlegen wäre, welche einem großen Theile der germanischen Völker ihre Kirche abgerungen und entwunden hat.

Denn — und damit gehen wir zu den germanischen Stämmen selbst über — nun müssen wir der Behauptung näher treten, und ihr auf den Grund sehen — daß die germanischen Völker die Reformation aus sich selbst geschaffen, daß sie die katholische Kirche willig, freudig und entschieden von sich ausgestoßen, sie abgelegt haben, wie man ein Gewand ablegt, über welches man hinausgewachsen ist, und das sich sofort als eine Zwangsjacke, als ein spanisches Hemd um den gefolterten und gemarterten Leib herumlegt. Zu den germanischen Völkern gehören die Mehrzahl der Schweizer, die Belgier und die Holländer, die Engländer und die Schottländer, die Dänen, Schweden und die Norweger, endlich — abgesehen von den einzelnen Vorposten oder verlornen Schildwachen des Deutschthums in Ungarn, in Siebenbürgen, in den russischen Ostseeprovinzen, und sonst in slavischen Ländern — die

eigentlichen Deutschen in dem klassisch gewordenen „Kleindeutschland.“ Wenn der Protestantismus, im weitesten Sinne des Worts, nicht bloß den Bewohnern von Kleindeutschland, und den Bewohnern von Oestreichisch-Deutschland, nicht bloß den Deutschen, soweit die „deutsche Zunge“ klingt, sondern soweit die stammverwandten Zungen klingen, die eigenthümliche, die naturgemäße Glaubensweise sein soll; so müssen im Zeitalter der Reformation diese Deutschen alle ein Herz und eine Seele gewesen sein — in der Annahme des neuen Glaubens. Es müssen nirgends — oder doch nur ausnahmsweise List, Trug, Gewalt, und andere unfreie Mächte in das Spiel gekommen sein, durch welche der Protestantismus diesen Völkern, diesem großen Volksstamme übergeben wurde. Es muß der freie und der befreite Geist mit Freuden dem neuen Lichte und Leben entgegengekommen sein. Das seiner Bande, seiner unnatürlichen Unterbindung entledigte Herz des germanischen Volkes muß in Liebe und Lust emporgeschlagen haben, als die im Rathschlusse einer höhern Macht vorbestimmte Stunde geschlagen hatte, welche den alten falschen Dienst stürzen, den neuen Dienst Gottes aber, der ihn im Geiste und in der Wahrheit ehren und anbeten lehrte, sich erheben sah. War dem nicht so, waren die germanischen Stämme passiv zur Zeit der Reformation, haben sie vielleicht sogar, soweit es in ihren Kräften lag, sich mit aller Kraft der Einführung der Reformation bei ihnen widersetzt; so wird man nicht behaupten dürfen, daß der Protestantismus die ihnen zusagende, die naturgemäße Glaubensform und Glaubensnorm sei, die wie für sie geschaffen war, welche sie aus sich selbst geschaffen hatten. War ferner nach einiger Zeit des Aufenthalts in der neuen „hellen“ Kirche einzelnen Zwei-

gen des germanischen Stamms dieses Licht zu grell, und dieser Tag zu hell, kehrten sie wieder in das Halbdunkel der frühern Zeit, in die mittelalterliche Finsterniß zurück; so wird dieser Umstand in die obige zuversichtliche Behauptung eine neue Bresche hineinschießen, die Vertheidiger der Behauptung aber mögen zusehen, wie sie die an vielen Orten angeschossene und durchlöcherte Feste halten mögen. War ferner ein bedeutender Theil der germanischen Völker in der katholischen Kirche zurückgeblieben, so wird man dieses Bleiben, man wird diese große Zahl von vielen Millionen nicht für Ausnahmen halten dürfen. Diese Theile der germanischen Völker vielmehr, welche sich selbst ausgenommen haben von der Zahl der aus der alten Kirche ausscheidenden Germanen, werden der obigen Behauptung eine neue Stütze entziehen, nach welcher der Protestantismus die naturgemäße Glaubensnorm der germanischen Völker sei — und zuletzt wird jene Behauptung ein Luftgebilde sein, dessen Unterlage und Inhalt bloße Luft ist.

Um mit Behauptungen und Gegenbehauptungen in das Reine zu kommen, werden wir einen, wenn auch kurzen Ueberblick geben müssen über die Mittel und Wege, auf welchen im Zeitalter der Reformation der neue Glaube den germanischen Völkern mitgetheilt, der Art und Weise, wie er von ihnen aufgenommen wurde. Es ist bei diesem Ueberblicke, wie uns bedünkt, gleichgiltig, mit welchem Volke wir anfangen, mit welchem Volke wir aufhören. Wir wollen aber den Weg von Westen nach Nordosten einschlagen, darum sprechen zuerst von England und Schottland, zu den Niederlanden übergehen, hierauf die Schweiz und Deutschland behandeln und durchwandeln, so weit es

unſerm Plane zuſagt, ſodann mit den drei ſkandinaviſchen Königreichen zu Ende kommen.

In England wurde die Reformation eingeführt unter den Regierungen Heinrich VIII. 1509 — 1547, Eduard VI. 1547 — 1553 und der Königin Eliſabeth 1558 — 1603. Nahm das engliſche Volk die Reformation mit Freuden auf, trat es willig aus dem baufälligen Hauſe der römiſchen Kirche in den neuen Glauben hinüber? Oder waren Liſt, Trug, Gewalt, Confiskationen des Vermögens, grauſame Hinrichtungen und eine langwierige Verfolgung der Weg, welcher dem neuen Glauben den Eingang in das Herz des engliſchen Volkes bereitete? Wir wollen nicht den katholiſchen Geſchichtsſchreiber Englands, Lingard, als Zeugen aufrufen; auch nicht den gegen die Hochkirche erbitterten Cobbet [1]). Wir wollen einen Gewährsmann einführen, welcher heutzutage bei unſern Gegnern ſchwerlich in dem Geruche des Kryptokatholizismus, einer einſeitigen Vorliebe für die alte römiſche Kirche ſteht. Herr Dahlmann ſei unſer Zeuge und Führer. [2])

In den erſten zwei Jahrhunderten der Reformation in England wurde die politiſche Freiheit des Volks unterdrückt. Schon dieſer Umſtand dürfte die Vermuthung rechtfertigen, daß die Freiheit überhaupt zur Zeit der Einführung der Reformation, und in der Art dieſer Einführung nicht in dem Vordergrunde geſtanden ſei. Denn ſagt Dahlmann: „Am höchſten ſchlagen wir die Unterbrechung einer unter den großen Eduarden ſtetig zur Freiheit fortſchreitenden Entwicklung an. Zwar ihre Formen beſtanden fort,

1) Cobbet, Geſch. d. p. Ref. in Engl. u. Irl. A. d. E. Offenb. 3. Ausg. 1839.

2) Dahlmann, Geſch. d. engliſchen Revolution. 5. Aufl. Leipzig 1848.

dum großen Heile für die Zukunft, aber der Geist des innern Friedens und der Versöhnung war dahin, und zwei Jahrhunderte vergingen, bevor er auf wunderbar verschlungenen Pfaden wieder gefunden wurde. Diese zwei Jahrhunderte sollen uns beschäftigen."

Es ist bekannt, daß Heinrich VIII. wegen der Anna Boleyn, um der Scheidung willen von seiner rechtmäßigen Gemahlin Katharina von Aragonien sich selbst und sein Reich von der römischen Kirche schied, für welche er vorher durch Wort, Schrift und That in die Schranken getreten war, und für deren Vertheidigung er von Pabst Leo X. und Clemens VII. den ehrenden Beinamen defensor fidei — Vertheidiger des Glaubens — erhalten hatte. Dieses leugnet im Ernste Niemand. Nur sucht man dem Unternehmen des Königs dadurch edlere Beweggründe zu unterlegen, daß man behauptet, jene Ehescheidung sei die Folge innerster Ueberzeugung, jene Scheidung von der Kirche sei die Folge einer geistigen Umstimmung gewesen, welche den König seine früheren Irrthümer einsehen und verbessern ließ. Doch das sind eitle Ausflüchte. Daß der König nicht von seinem guten Gewissen in diesem ganzen bösen Handel getrieben wurde, geht auch aus dem Umstande hervor, daß derselbe kurz vor wirklich vollzogener Scheidung wegen Furcht des Todes kurze Zeit wieder katholischen Uebungen oblag, und, nachdem die Gefahr für sein Leben glücklich überstanden war, dann erst zu seinem alten Plane zurückkehrte. Denn „Wolsey" erkannte, seine Ungnade sei unvermeidlich, wenn die Scheidung nicht vor sich ginge, und er beschloß unter diesen bänglichen Umständen sich einem Ziele, dessen Erreichung er fürchtete, möglichst langsam zu nähern; jedoch mit allem äußern Scheine des

Eifers. Hierin traf er mit dem Pabſte zuſammen; und beiden arbeitete eine gefährliche Seuche in die Hände, welche in England ausbrach, die ſogenannte Schweißkrankheit. Heinrich fürchtete ernſtlich für ſein Leben, ließ auf einmal ganz ruhen, was er ſeine geheime Angelegenheit nannte, nahm an den Andachtsübungen der Königin Theil, beichtete täglich. Als aber die Krankheit wich, und Anna, welche das Uebel glücklich auf dem Landſitze ihres Vaters überſtanden hatte, wieder am Hofe erſchien, war Alles wie zuvor. (Dahl. S. 45.)

Da Heinrich an ſich mit der Kirche nicht zerfallen war, wenn ſie ihm nur den Gefallen thun wollte, ihn von der Königin Katharina zu erlöſen, ſo hoffte er lange auf irgend eine Weiſe, durch Schmeichelei oder Drohung zu ſeinem Ziele zu kommen, ohne die Kirche zu verlaſſen. Erſt als dieſes nicht ging, als die großen Stöße von Gutachten, welche er von den hohen Schulen Italiens, Deutſchlands, Frankreichs mit großen Koſten einzog, ihn keinen Schritt weiter brachten, „da regten ſich in des Königs Buſen heftige Entwürfe, welche ſich zunächſt in ungemeſſenen Drohworten gegen Pabſt und Pabſtthum Luft machten.“ (S. 48.) Das Uebrige übergehen wir als allbekannt, und treten dem allgemeinen Urtheile Dahlmann's über die Trennung von Rom durch Heinrich VIII. bei, wenn er ſagt: „So ergriff er mit roher ſinnlicher Fauſt einen Gegenſtand, welcher in Deutſchland im innerſten Gemüthe getragen (?) und bewegt (!) ward, und rein auf den äußerlichen Erfolg geſtellt, brachte er eine Ausdehnung der Königsmacht zu Stande, bis zu welcher die kühnſten Hoffnungen ſeines Vaters ſich nicht verſtiegen, und welche allen Tudors zu gut gekommen iſt.“ Das heißt, durch

welche unbeschränkte Königsmacht nachher besonders die lang und glücklich regierende Elisabetha Tudor das Werk ihres Vaters Heinrich und ihrer Mutter Anna Boleyn erst zum Erfolge und zum Ziele führte. Denn die sinnlose und unmenschliche Grausamkeit des achten Heinrich, unter welchem „derselbe Galgen Anhänger Luther's und des Pabstes trug“ [1]), die Räthe des schwachen und schwindsüchtigen Eduard VI., vermochten den katholischen Glauben nicht aus dem Herzen des englischen Volks zu vertreiben. Als nach dem frühzeitigen Ableben des letztern die katholische Maria den Thron von England bestieg **1553 — 1558**, kostete es sie trotz mancher unerwarteten Schwierigkeiten keine sonderliche Mühe, das unfreiwillig, das mit Gewalt und Blut von Rom getrennte England wieder mit Rom zu vereinigen. Wenn das englische Volk als solches die Reformation gewollt, und aus sich heraus geschaffen hätte, wie hätte die katholische Maria, die ohnehin durch ihre eheliche Verbindung mit dem spanischen Philipp VI. den Engländern den geringsten Gefallen erwies, es dahin bringen können, daß ohne einen erheblichen Widerstand das Pabstthum wieder eingeführt wurde? Damals muß das berüchtigte no — popery Geschrei in England noch schwach gewesen sein, denn das ganze Volk nahm das Pabstthum, die Wiedervereinigung mit der römischen Kirche mit Freuden auf. Denn „man war (Dahlm. S. 79.) in die neue Lehre ohne Prüfung hineingerathen auf Königsbefehl, großen Theils ohne innern Drang, viele wider Willen. Wenige waren durch eigenes Nachdenken so sehr darin zu Hause, daß sie sich ihrer nicht leichten Kaufs

1) Hase K. G. VI. A. S. 412.

hätten entschlagen mögen.“ Das Parlament stellte vor allen Dingen (S. 80.) die Ehe Heinrich's VIII. mit Katharina wieder her, gab dann seinen Willen dazu, daß der Kelch den Laien entzogen, daß der Cölibat der Geistlichkeit wieder eingeführt ward. Die Kirche (S. 81.) ward feierlich wieder mit dem päbstlichen Stuhle vereinigt; es geschah das auf Antrag beider Häuser des Parlaments. Diese Maßregel war Vielen im Lande nicht erwünscht, allein da gleichzeitig die Kirchengüter ausdrücklich und mit Gestattung des Pabstes ihrem Schicksale überlassen wurden, eine Sache, die das Vermögen von Tausenden betraf, so ging sie bei den Lords ohne Widerspruch durch. Das Unterhaus mochte damals etwa 320 oder 330 Mitglieder zählen; es erhuben sich nur 2 Stimmen dagegen, die auch bald verstummten. Es hieß in dem Parlamentsbeschlusse: „man gedenke mit Reue und Leidwesen des Abfalls.“ In feierlicher Sitzung beider Häuser (1554) und in Gegenwart des Königspaars löste nun der päbstliche Legat, Cardinal Pole, das Königreich England von dem Fluche der Ketzerei. Den Schluß machte ein Te Deum in der Palastkapelle.

Daß man den frühern Abfall nun auch hart bestrafte, hat seine Erklärung zum Theile in dem Geiste der Zeit, wir aber können es nur beklagen. So viel ist gewiß, wäre Maria länger am Leben geblieben, so wäre England katholisch geblieben, wie es vor ihrer Thronbesteigung trotz Heinrich und Eduard katholisch war.

Erst die lange und ruhige Regierung der Königin Elisabeth, eine Regierung von nahe 50 Jahren, und alle in dieser langen Zeit angewandten Mittel der blutigen Verfolgung gegen die Kirche konnten dem englischen Volke

ſeinen alten Glauben rauben. Die Söhne derer, welche von Joſef nichts wußten, welche in der Trennung von der Kirche herangewachſen waren, gewöhnten ſich nach und nach an die Hochkirche, weil die alte Kirche vor der Selbſtherrſcherin aller Engländer keine Gnade gefunden hatte. Zwar ſo lange Maria lebte, ging Eliſabeth fleißig in die Meſſe, wie ihr Vater die Meſſe beſuchte, da der Tod ihn bedrohte. Sie wußte ihre Rolle gut zu ſpielen. Die Maske ward erſt dann abgeworfen, als ſie nichts mehr nützen konnte.

„Die große Mehrzahl beider Parlamentshäuſer legte gegen die Königin Geſinnungen an den Tag, wie ſie die Krone ergebener nicht wünſchen konnte. (S. 86.) J. 1559. Die königliche Gewalt ward ganz auf den Fuß Heinrich's VIII. zurückgebracht, keineswegs bloß durch Verneinung des päbſtlichen Einfluſſes, ſondern poſitiv als das Recht unumſchränkter Herrſchaft über Kirchenverfaſſung und Dogma, und der Supremateid ward in alle Wege wieder hergeſtellt. Eliſabeth wollte Regiererin der Kirche (governess of the church) ſein und bleiben, und verlangte, wie ihr Vater, den Supremateid von jedem Engländer, der in einem öffentlichen Amte ſtand, und ſeit 1571 namentlich auch von den Geiſtlichen. Sie verſprach die Kirche zu regieren nach der Grundlage der 39 Artikel (S. 111). Von dieſen 39 Artikeln ſollte keine Abweichung geduldet werden, und gegen die Nonconformiſten oder Diſſenters aller Art wurden ſchwere Strafen verhängt“ — „denn die Reformation bedurfte noch immer einer Vertheidigung durch das Schwert des Scharfrichters“ [1]).

---

1) Haſe a. a. O. S. 412.

Jemehr Elisabeth an Alter vorschritt, jemehr sie ihre frühern Feinde überwunden oder überlebt hatte, um so rücksichtsloser und grausamer strafte sie jeden Widerstand gegen ihre Hochkirche nicht bloß an Katholiken, sondern auch an Nonconformisten. „Ihr hoher Commissionshof erkannte in ihren spätern Jahren öfter als sonst Strafen gegen Puritaner und Katholiken, nicht bloß wegen ketzerischer Meinungen, sondern auch wegen der Abwesenheit vom eingeführten Gottesdienste, und wegen des Besuchs von Conventikeln“ [1]).

Nach der Hinrichtung der Maria Stuart 1587 — nach der Ueberwindung „der unüberwindlichen spanischen Armada“ 1588 —, nachdem ein unerhörtes Glück sich an die Fußpfade der Elisabeth angehängt hatte, nachdem die Katholiken ihrer Lande in ihrem Eifer und in ihren Opfern für England mit den übrigen Unterthanen gewetteifert hatten, — da erst ließ Elisabeth ihre wahre Natur walten, die keinen Widerspruch duldete, die allen Widerstand in dem Blute derer ersticken wollte, welche den Glauben der 39 Artikel nicht zu dem ihrigen machen wollten. „Wirklich heillos war es (sagt Dahlmann S. 130), daß nach solchen Bewährungen eines wahrhaft königlichen Verhaltens in Glaubenssachen jetzt Elisabeth die Untersuchungen gegen Katholiken wieder anhob, und die Strafen gegen ihre sogenannten Recusanten, das heißt Weigerer, mochten sie nur bloß die Gotteshäuser der Staatskirche nicht besuchen oder gar den Supremat verwerfen, recht eigentlich als Finanzquelle benützte. Ihre Taxe war 20 Pfund monatlich von jedem Recusanten, und sie trieb un-

1) Dahlm. a. a. O. S. 113.

barmherzig ein von allen, die in dem Verzeichniſſe ſtanden, welches in jeder Grafſchaft gefertigt werden mußte. Wir finden einen Fall angemerkt, da man einem Edelmann 69 Monate nachrechnete, in welchen er die Kirche nicht beſucht hatte, deren Gebräuche mit ſeinem Glauben ſtritten, und er mußte 1380 Pfund büßen. Auf das Anhören einer Meſſe ſtanden 100 Mark, und einjähriges Gefängniß. Ertappte man bei den häufigen Hausſuchungen einen katholiſchen Prieſter in einem Hauſe, ſo verwirkte der Hausherr ſein ganzes Vermögen. Wie denn aber keine Sünde ohne Nachkommenſchaft bleibt, ſo geſellte ſich zu der Habſucht bald die Grauſamkeit. Unvermeidlich war es, daß der entdeckte Prieſter noch ſchwerer büßen mußte, als ſein Hehler: es blieb nichts übrig, als ihn zu tödten. Doctor Lingard erzählt in ſeiner Geſchichte von England, und belegt es zum Theil, daß in den vierzehn Jahren von der Bezwingung der Armada bis auf den Tod der Königin über hundert ſeiner Glaubensgenoſſen den Tod erlitten, nämlich 61 Prieſter, 47 Layen, 2 Edelfrauen. Und mit dieſem Strafverfahren war der Greis Burleigh ganz einverſtanden; doch ſei mit dem Hängen der Prieſter genug gethan — das Schleifen zum Richtplatze und das Viertheilen unterbleibe beſſer.“

Millner (letters to a prebendary) weiſt nach, daß man vor 1588 an 1200 Katholiken zählte, welche der Verfolgung zum Opfer fielen. In den letzten 20 Jahren ihres Lebens wurden 142 Prieſter getödtet — geköpft, ausgeweidet, geviertheilt — 90 Prieſter und Layen ſtarben im Gefängniß, 105 wurden für immer verbannt, 62 angeſehene Layen erlitten den Martertod. [1])

1) Wetzer u. Welte III. 533.

Im Angesichte vorstehender Thatsachen wird ein gerechter Mann doch nicht behaupten, daß das englische Volk die Reformation mit Freuden aufgenommen habe. Nein — sie wurde ihm aufgedrungen und aufgezwungen. Ueber dem Blutgerüste errichtete sich der Bau der Hochkirche.

Gehen wir nun zu Schottland über. Wir stellen die Frage: hat das Volk von Schottland freiwillig die alte Kirche verlassen, und dem neuen Glauben sich zugewandt? Ist das schottische Volk von der alten, für es veralteten Kirche gerne abgefallen, oder ist es aus ihr hinausgetrieben und hinausgestoßen worden?

Wir führen über die Art der Einführung der Reformation in Schottland einen Gewährsmann an, welcher, so wenig wie Dahlmann, in dem Geruche steht, daß ihm die katholische Kirche in das Herz gewachsen sei. — Johann Knor, der vielgenannte Reformator war es, der das sogenannte Verdienst hat, die Reformation in Schottland ein- und durchgeführt zu haben, der mit unversöhnlichem, vor keinem Mittel zurückschreckendem Hasse die Kirche verfolgte, welcher der armen Maria Stuart nicht einmal in ihrer Hauskapelle den katholischen Gottesdienst gestatten wollte, welcher die Königin selbst als eine unverbesserliche Papistin verfolgte, und nicht ruhte, bis sie des Thrones entsetzt war. M'Crie, ein schottischer Geistlicher, hat in der Weise eines Panegyrikers das Leben des Knox beschrieben, und der Göttinger Professor Plank hat seiner Zeit das Werk in einem Auszuge in das Deutsche übersetzt. [1])

1) Life of John Knox containing illustrations of the history of the reformation in Scotland, by Thomas M'Crie, Minister of the gospel. Third edition. Edinburg 1814. Vol. I. II. In der Uebersetzung. Göttingen 1817.

Wir wollen in unserm Auszuge darum etwas ausführlicher sein, weil die Art und Weise der Einführung der Reformation in Schottland weniger bekannt ist. In dieser Schrift heißt es (S. 49): „Mit noch größerer Kühnheit tastete man die Kirche in dramatischen Vorstellungen an, welche mehrmals vor der königlichen Familie, vor dem Adel und vor einer zahlreichen Menge von Zuschauern aus dem Volke zum großen Aerger und zu noch größerem Nachtheile des Clerus öffentlich aufgeführt wurden." (S. 51.) „Man hat schon oft angeführt, daß vorzüglich das Verlangen, sich in die Reichthümer der katholischen Kirche zu theilen, in Verbindung mit den Künsten und Intriguen des englischen Hofes, den schottischen Adel in die Reformation hineingezogen habe. In einer spätern Epoche konnte dies auch vielleicht nicht ganz ohne Grund vermuthet werden."

Im Jahre 1546 wurde der Cardinal Bethune, eine Stütze der Kirche in Schottland, ermordet. Diesen Mord billigte Knox. „Er hatte, sagt M'Crie, den Grundsatz, daß an solchen Verbrechern, welche durch ihre Frevelthaten nach allen göttlichen und menschlichen Gesetzen das Leben verwirkt hatten, wie z. B. an notorischen Mördern und Tyrannen, die Todesstrafe von jeder Person vollkommen rechtmäßig in dem Falle vollzogen werden könne, wenn sich in dem ordnungsmäßigen Rechtsgange keine Hilfe gegen den Verbrecher erwarten lasse. Dies war kein anderes, als das Princip der alten Griechen und Römer von der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes, das auch von dem Freunde Knorens, Buchanan, in seinem berühmten Dialoge, vertheidigt wurde. [1]) Es ist auch, was man nicht

1) Buchanan, de jure regni apud Scotos.

leugnen darf, ein Princip, das in der Anwendung unendlich gefährlich werden kann, weil es aufrühreriſche, fanatiſche und verzweifelte Menſchen nur allzu leicht als Vorwand zu Begehung der abſcheulichſten Handlungen mißbrauchen können."

Nach ſolchen Grundſätzen handelte Knox in vorkommendem Falle, nach ihnen wurde die Reformation in Schottland durchgeführt, wurde gegen die Wittwe Jakobs II., die Königin Mutter Maria, und deren Tochter Maria Stuart von der Congregation, d. h. von der aufrühreriſchen Parthei des Adels gehandelt; wurden mißliebige Perſonen aus dem Wege geſchafft. Es wurde kein Mittel geſcheut, um den neuen Glauben zu unbedingter Herrſchaft zu erheben. Dazu kam leider, wie anderswo, auf katholiſcher Seite viele Lauhheit und Halbheit, die den Feinden in die Hände arbeitete, — dazu kamen beſonders die, gelind geſagt, betrübenswerthen Mißgriffe, welche die unglückliche und übelberathene Maria Stuart machte, und wodurch ſie ihren eigenen Feinden die Waffen gegen ſich in die Hände lieferte — dazu die über alles Maaß treuloſe Politik der engliſchen Eliſabeth, welche die Feinde des Throns und des Glaubens in Schottland auf jedem Wege unterſtützte, und welche Hilfe zuletzt den Thron und die Kirche in Schottland ſtürzte.

Es waren vor allem die politiſchen Kämpfe, welche der Reformation in Schottland zum Siege verhalfen. Der Adel ſtand gegen den Thron, und beſiegte den Thron. Im Jahre 1554 wußte mit Verdrängung des Grafen von Arran die Regentſchaft an ſich zu reißen Maria Guiſe, die Königin Mutter. Nur hatte die Königin Mutter in einer frühern Periode ſich den Proteſtanten günſtig gezeigt.

Ja um sie bei ihrer Parthei zu erhalten, hatte sie ihnen das Versprechen ausgestellt, daß sie gegen die Verfolgungen des Clerus von ihr geschützt werden sollten. (M'Crie S. 224.) Sie fand es immer noch nöthig, sie auf ihrer Seite zu behalten, um sie dem Clerus gegenüber zu stellen, der unter dem Einflusse seines Primaten für ihren Gegner, den Arran, Parthei genommen hatte; daher fuhr sie auch jetzt noch fort, sie heimlich zu unterstützen, wodurch sie kühn genug wurden, ihre Gesinnungen wieder öffentlich zu äußern."

Zwischen der englischen Maria und der schottischen waltete Feindschaft ob. „Darum fanden von den Protestanten, welche aus Frankreich flüchteten, nun mehrere Schutz in Schottland; ja man gestattete ihnen nicht nur einen ruhigen und ungestörten Aufenthalt, sondern die Nachsicht der Regentin, und die indolente Sicherheit des Clerus verschaffte ihnen auch die Freiheit, ihre Lehre im Verborgenen auf das Neue auszustreuen. Manche von ihnen zogen wieder von Ort zu Ort umher, gewannen der Wahrheit Hunderte von neuen Proselyten." Unter diesen günstigen Umständen kam Knox vom Festlande nach Schottland (1555). In dem Hause eines Freundes zu Edinburg „kamen alle Freunde der Reformation zusammen, um seinen Unterricht zu benützen. Von den Einwohnern der Stadt waren zwar nicht viele darunter, weil bis jetzt nur wenige Bürger von Edinburg die Reformation angenommen hatten." Dann zog Knox predigend durch das Land, und schloß die Protestanten an einander, indem er sie durch seinen Einfluß ganz beherrschte. Zugleich schlossen die Edelleute einen Bund, eine Congregation, zu gemeinschaftlicher Durchführung und Vertheidigung ihrer Interessen. Die Königin Regentin wußte das Alles, aber ließ es ge-

hen. Alle äußere Gewalt war jetzt schon in der Hand der Protestanten, der Clerus stand verlassen da Und die Hoffnungen der Katholiken wurden täglich mehr herabgestimmt. „Der Clerus durfte auch nicht den schwächsten Versuch machen, den Knox zu stören.“ Ja Knox schrieb an die Regentin selbst einen Brief, sie auffordernd zum Uebertritt. Diesen Brief veröffentlichte er mit scharfen Bemerkungen, und die Regentin that keinen Schritt dagegen. Im Juni 1556 ging Knox nach Genf — und war auf dem Festlande abwesend bis 1559. Der erste Trompetenstoß, welchen Knox im Jahr 1557 von Genf aus gegen das „monströse Weiberregiment“ ertönen ließ, that seine Wirkung auf die schottischen Großen. Sie beschlossen — December 1557 — einstimmig zu Edinburg, „die Sache der Reformation mit vereinigten Kräften zu fördern, und unterzeichneten eine neue Akte, wodurch sie sich unter einander feierlich dazu verpflichteten.“ (S. 287.) Das war die Congregation.

„Während des Kriegs mit England, der im Herbste des J. 1556 anfing, und das ganze folgende Jahr fortdauerte, genossen die Protestanten sehr viel Freiheit, welche sie mit großem Eifer, und mit glücklichem Erfolge benützten. An solchen Orten, über welche ihnen grundherrliche, oder Patronatrechte zustanden, trieben sie das Selbstreformiren, und führten zunächst die englische Liturgie ein.“ Die schwache Regentin konnte und wollte nichts dagegen haben.

Knox kehrte auf dringendes Verlangen seiner Freunde im J. 1559 nach Schottland zurück. Obgleich er die eben auf den Thron gelangte englische Elisabeth auf's tödtlichste durch seinen ersten Trompetenstoß beleidigt, in welchem er

allen Weibern nach göttlichem und menschlichem Rechte das Regieren absprach, so wußte man sich doch bald zu vergleichen — denn man bedurfte einander. Denn, sagt M'Crie (S. 305), „wirklich war es die gesundeste und besonnenste Politik, welche Elisabeth bestimmen mußte, den Protestanten in Schottland Hilfe zu gewähren, die sie ihnen im J. 1560 zukommen ließ. Es war diese Hilfe, was ihr einen Einfluß auf Schottland verschaffte, wie sich ihn keiner ihrer Vorgänger weder durch die Gewalt seiner Waffen, noch durch die stärkere Anziehungskraft seines Geldes verschaffen konnte." Das heißt, Elisabeth unterstützte und hielt aufrecht die Empörung der Großen in Schottland, sie half stürzen und stürzte den Thron daselbst, damit die Königin von England auch herrsche über Schottland.

In die Jahre 1559 und 1560 fällt die durch den Sieg der Parthei der Adelscongregation bewirkte Durchführung der Reformation in Schottland. Der Adel hatte sich der Regentin Maria lange bedient zu seinen Zwecken Zuletzt, als er sie nicht mehr bedurfte, warf er sie weg. „Die Entdeckung der Falschheit der Regentin Maria (S. 310) nämlich zog die wichtigsten Folgen nach sich. Sie entfernte von ihr die Gemüther der Protestanten auf immer, und erweckte unter ihnen selbst jenen Geist des entschlossenen und vereinigten Widerstandes gegen ihre hinterlistige Politik und gegen ihre Gewaltstreiche, der zuletzt die völlige Einführung der Reformation im Königreiche erzwang." Ja, erzwang, sagt M'Crie; Gewalt riß den alten Bau nieder, Gewalt richtete den neuen auf.

Nachdem Knox in einer scharfen Predigt zu Perth (S. 324.) „das Abgöttische des katholischen Messelesens und des Bilderdienstes ausführlich geschildert, nachdem

hierauf ein Prieſter ſich zum Leſen einer Meſſe anſchicken zu wollen ſchien," (S. 326.) „ſo waren in wenigen Minuten der Altar, die Bilder, und alle Verzierungen der Kirche nieder, und in den Staub getreten." Der dadurch entſtandene Lärm zog bald einen zuſammengelaufenen großen Haufen herbei; da dieſer in der Kirche nichts mehr zu thun fand, ſo kehrte er von dem plötzlichen und unwiderſtehlichen Inſtinkt eines fanatiſchen Eifers getrieben ſeine Wuth gegen die Klöſter, und weder die Vorſtellungen der Prediger, noch das Anſehen der obrigkeitlichen Perſonen konnten dem raſenden Pöbel eher Einhalt thun, als bis die Häuſer der grauen und ſchwarzen Bettelmönche, und das koſtbare Karthhäuſer Kloſter völlig zerſtört waren. Von den rechtlichen Mitgliedern der Gemeinde und von den angeſehenſten Bürgern der Stadt nahm jedoch Niemand an dem unverſehens entſtandenen Tumulte Theil, ſondern es waren bloß die niedrigern Volksklaſſen, oder wie Knox ſelbſt ſagte, der verworfenſte Pöbel, der allein dabei handelte! Dies erinnert an das Gebahren Luther's vor und nach dem Bauernkriege.

Die Königin Regentin machte Miene, die Schuldigen ſtrafen zu wollen. Das litten die von der Congregation durchaus nicht, und erhoben ſich, Gewalt, wie ſie meinten, mit Gewalt abzuweiſen. Zuerſt „ſchrieben ſie (S. 329) an die Königin Mutter, an den katholiſchen Adel, und an ihre eigenen Glaubensgenoſſen, und beſchworen ſie bei Allem, was Jedem theuer war, ſich eines gewaltſamen Angriffes auf friedliche Unterthanen zu enthalten, welche nur die Freiheit des Gewiſſens und eine Verbeſſerung ihrer Religion zu erhalten ſuchten. Als aber alles dies fruchtlos war, faßten ſie freilich den Entſchluß, ſich und ihre

Brüder dem Mordstahle ihrer Feinde nicht mit gebundenen Händen Preis zu geben, und machten daher auch ihrerseits Anstalten, die Stadt gegen die Regentin zu vertheidigen; und bei diesen Anstalten gingen sie mit einer so raschen und kräftigen Entschlossenheit zu Werke, daß die Regentin bei ihrer Ankunft es der Klugheit gemäß fand, anstatt des gedrohten Sturmes auf die Stadt, Eröffnungen zu einem Vergleich zu machen."

„Schon vor der Zeit, da die Häupter der Protestanten die feindseligen Gesinnungen der Regentin durchschaut hatten, waren sie eifrigst bemüht gewesen, die Anzahl der Freunde und Anhänger, auf die sie rechnen konnten, mit Genauigkeit auszumitteln, eine beständige Communikation unter ihnen anzulegen, und sich durch die stärksten Bande unter einander vereinigt zu halten. Daher erhielt die Parthei den Namen „Congregation" (S. 333). „Anfang Juni 1559 hielten sie eine Zusammenkunft, um sich über die Maßregeln zu berathen, welche jetzt zu ihrer eigenen Sicherheit, und zu der Beförderung der Reformation genommen werden müßten." „Es mußte jetzt von Seiten der Anhänger der Reformation ein Entschluß gefaßt werden, ob man die Kette, an welcher man sie geschlossen halten wollte, mit knechtischer Geduld noch länger tragen, oder ob man sie mit einem kühnen und kräftigen Stoße mit einem Male sprengen sollte? und das letzte war es, was die Häupter der Congregation jetzt beschlossen. Sie vereinigten sich, daß Jeder von ihnen in den Oertern, über welche sich seine Gerichtsbarkeit und sein Einfluß erstreckte, ohne längern Aufschub selbst reformiren, die papistische Form des Gottesdienstes abschaffen, und dafür in allen Kirchen die protestantische einführen sollte, wenn sich

anders die Einwohner nicht allzu widrig dagegen gesinnt zeigen würden. Dieser Schritt ging vielleicht nicht über die Befugnisse hinaus, welche das damals noch in Schottland bestehende Lehensrecht jedem Baron über seine Vasallen, und jedem Häuptlinge seines Stammes über seinen Clan zugestand; aber die beste Rechtfertigung davon ging aus der äußersten und dringendsten Noth hervor, die ihn erzwang."

St. Andrews, die katholische Hauptstadt Schottlands, war zu dem Orte bestimmt (S. 335), „wo man die beschlossenen Operationen anfangen wollte." Doch da die Bewohner noch „ungewisser Stimmung" waren, und „selbst Gewalt zu drohen schienen, so schien offenbar das Spiel gar zu zweifelhaft." (S. 336.)

Doch Knox trotzte der Gefahr. Und solche Wirkung thaten seine Worte, „daß alle Bilder und Gemälde sogleich aus der Kirche fortgeschafft (S. 339), so wie alle Klöster in der Stadt niedergerissen wurden." Zugleich waren die Protestanten „so schnell und zahlreich zur Hilfe herbeigeeilt, daß sie sich der Armee der Regentin gegenüberstellen konnten, worauf diese, die es nicht räthlich fand, eine Schlacht zu wagen, in den Schluß eines Waffenstillstandes willigte." Dann „marschirten die Protestanten nach Perth, bemächtigten sich der Stadt Stirling, und rückten gegen die Hauptstadt (Edinburg) vor, von welcher sie ebenfalls Besitz nahmen, indem sich die Regentin, sowie sie sich näherten, nach Dunbar zurückzog."

„Das Beispiel, das man zu St. Andrews durch die Abschaffung des papistischen Unwesens gegeben hatte, wurde aber jetzt in andern Theilen des Königreichs schleunigst nachgeahmt, und in wenigen Wochen waren auch zu Crail,

zu Cupar, zu Stirling, zu Lielighgow und zu Edinburg die Häuser der Mönche zerstört, und die Werkzeuge vernichtet, die man bisher zur Unterhaltung der Abgötterei und des Aberglaubens gebraucht hatte."

Knox befand sich bei der Armee der Congregation, als sie der Armee der Regentin bei Cupar-Moore gegenüber stand. Er begleitete sie auf dem Zuge nach Perth, und kam auch zu Ende Juni mit ihr in Edinburg an. Den 7. Juli versammelten sich die protestantischen Einwohner, und wählten ihn zu ihrem Prediger. „Noch vor Ende September d. J. **1559** (S. **348**) waren in acht Städten ordentliche Kirchendiener angestellt, in mehreren andern war dies zu ihrem größten Bedauern nur deßwegen noch nicht geschehen, weil man keine bekommen konnte."

„Dafür aber (S. **349**) hatte man sich auch in der Zwischenzeit immer mehr überzeugen müssen, daß die Häupter der Congregation es schwerlich möglich finden würden, sich ohne fremde Hilfe durch den Kampf durchzuschlagen, in den sie verwickelt waren. Schon von der Mitte des Juni an hatte daher Knox auf's neue daran gearbeitet, seinen Brüdern Hilfe aus England zu verschaffen, und mit Heinrich Percy, der den Oberbefehl über die an den englischen Grenzen stationirten Truppen hatte, schriftlich und mündlich darüber unterhandeln lassen. Percy aber war von dem Staatssekretär Cecil vorläufig aufgemuntert worden, die Verbindung mit den schottländischen Protestanten zu unterhalten."

Nun schrieb Knox (S. **350**) selbst an den englischen Staatssekretär, „und legte einen Brief an die Königin Elisabeth bei, worin er einen Versuch machte, den Unwillen einigermaßen zu besänftigen, den sie gegen ihn wegen sei-

nes unhöflichen Ausfalles auf alle Weiberregierungen gefaßt hatte.“ Cecil glaubte, ſich mit Knox ſelbſt einlaſſen zu müſſen, und beſtellte ihn (S. 351) „auf den zweiten Auguſt zu einer geheimen Zuſammenkunft mit Percy nach Alewick.“ Knox wirkte ein eigenes Schreiben des Staatsſekretärs an die ſchottiſchen Großen der Congregation aus. Da dies aber „weiter nichts, als allgemeine Verſprechungen enthielt,“ ſo richtete Knox einen neuen Brief an Cecil, „mit einem Nachdrucke, der nicht ohne Wirkung blieb.“ Die Lords der Congregation erhielten ſogleich die Anweiſung, „daß ſie eine beträchtliche Summe Geldes in Empfang nehmen könnten, womit ſie die Königin zu der Fortſetzung des Krieges zu unterſtützen bereit ſei.“ Zu gleicher Zeit wurden weitere geheime Unterhandlungen zwiſchen „ihnen und dem Londoner Hofe inſtruirt, welche endlich auch das Einrücken einer engliſchen Hilfsarmee in Schottland zur Folge hatten.“ (S. 352.)

„Die Agenten der engliſchen Regierung preßten beſtändig die Anführer der ſchottiſchen Congregation (S. 355), daß ſie die Regentin angreifen ſollten, noch ehe ſie friſche Hilfstruppen aus Frankreich erhielte. Sie tadelten die Langſamkeit ihrer Operationen. Sie beklagten ſich, daß ſie ihre Correſpondenz mit England nicht geheim hielten. Erbittert und gereizt beſtanden aber die Schotten deſto hartnäckiger darauf, daß ſie (von England) nicht nur Geld, ſondern auch Truppen haben müßten.“

„Von der Nothwendigkeit der letztern war jedoch Knox ſo lebhaft überzeugt (S. 356), daß er ſich durch das Verlangen, ſie der engliſchen Regierung abzupreſſen, ſelbſt vielleicht etwas tiefer, als es dem Theologen ziemte, in die Krümmungen einer politiſchen Caſuiſtik hineinziehen ließ.

„Wenn ihr, ſchrieb er nach England, ja nicht öffentlich mit der franzöſiſchen Regierung brechen wollt, ſo kann es euch doch nicht ſchwer werden, ein tauſend Mann oder noch etwas mehr zu uns herüber zu ſchicken, ohne daß die Franzoſen über eine Verletzung des zwiſchen euch beſtehenden Vertrages ſchreien dürften. Ihr dürft ja nur ſagen, daß ihr eure Unterthanen nicht hindern könnt, in den Sold jeder kriegführenden Macht zu treten; wenn ſie aber dies Vorgeben für ein bloßes Spiel halten wollen, ſo könnt ihr es ja ſo weit treiben, daß ihr die zu uns übergegangenen für Rebellen erklärt, ſobald ihr nur erfahren habt, daß ſie bei uns angekommen ſind.“

Angeſichts dieſer Herzensergießungen des argloſen und auf Gott allein, darum auch nicht auf die engliſche Eliſabeth, bauenden Mannes Gottes, ſei es uns vergönnt, ein engliſches Hört! Hört! dazwiſchen zu rufen. Selbſt Cecil und Percy konnten nicht umhin, in bittere Spöttereien über dieſe Taubeneinfalt des ſchottiſchen Reformators ſich zu ergießen.

Den 21. Oktober kam es zu einer zahlreichen Verſammlung von Edlen, Baronen und Deputirten der Gemeinden zu Edinburg. Nachdem Knox darauf angetragen, „daß man ſchon voraus beſchließen müſſe, die Autorität der Regentin wieder anerkennen zu wollen, ſobald ſie aufrichtige Reue über das Vergangene äußere, und ſich bereitwillig bezeigen werde, ſich durch die Räthe des Königreichs leiten zu laſſen, faßte (S. 363) die Verſammlung den einſtimmigen feierlichen Beſchluß, daß die Regentſchaftsgewalt der Königin Mutter bis zu der Zuſammenkunft eines freien Parlaments als ſuspendirt zu betrachten, und in Kraft dieſes Schluſſes wirklich ſuspendirt ſei; auch

wählte ſie ſogleich ein Conſeil, das in der Zwiſchenzeit die Regentſchaftsgeſchäfte verwalten ſollte, und dieſem Collegio wurden auch vier Theologen, unter ihnen Knox, als konſultirende Räthe für alle mit der Religion in Verbindung ſtehende Gegenſtände zugegeben.“

Doch erlitt die Congregation zuerſt im Felde gegen die Regentin mehrere Niederlagen. „Ihre Anzahl nahm daher mit jedem Tage ab (S. 364), und der unter ſich uneinige hoffnungs- und muthloſe Ueberreſt faßte an dem Abend des 5. Nov. den Entſchluß, Edinburg zu räumen, und zog ſich mit ſchmählicher Eilfertigkeit nach Stirling zurück.“ In Stirling wurde „großer Rath gehalten, und nach einem von Knox geſprochenen Gebete einſtimmig beſchloſſen, daß William Maitland nach London geſchickt werden ſollte, um von Eliſabeth einen ihrer Lage angemeſſenen Beiſtand auszuwirken.“

Bald deckte es ſich der ganzen Parthei auf, „wie das Unglück, durch das ſie gezwungen worden waren, die Belagerung von Leith aufzuheben, und Edinburg zu räumen, zum Vortheil ihrer Sache ausſchlagen ſollte. Es bewog nämlich den engliſchen Hof, die Maßregeln jener furchtſamen Politik, die er bisher in Anſehung ihrer befolgt hatte, mit entſchloſſenern zu vertauſchen. Die Sendung Maitland's nach London hatte den Erfolg, daß Eliſabeth den 27. Febr. 1560 einen neuen Vertrag mit den Anführern der Congregation ſchloß, wodurch ſie ſich verpflichtete, eine Armee nach Schottland zu ſchicken, welche ihnen helfen ſollte, die Franzoſen aus dem Lande zu jagen. Dieſe verſprochene engliſche Hilfsarmee rückte auch wirklich zu Anfang des Aprils in Schottland ein, und nöthigte die franzöſiſchen Truppen, welche ſich ſchon über Glasgow hin-

ausgezogen hatten, nach Leith zurückzukehren, und sich in die Festungswerke dieses Orts einzuschließen. Hier wurden sie zu Wasser und zu Land belagert. Die kranke Königin Regentin aber starb zu Edinburg während der Belagerung."

Den 7. Juli wurde ein Traktat zwischen Frankreich und den schottischen Großen abgeschlossen, der unter anderm besagte, „daß alles (S. 372), was den sonstigen Zustand des Königreichs betreffe, von einem zu versammelnden Parlament bestimmt und angeordnet, und daß während der Abwesenheit des Königs und der Königin die ausübende Macht von einem Conseil verwaltet werden sollte, dessen Mitglieder zur Hälfte von ihnen, zur Hälfte von den Ständen der Nation zu ernennen seien. Den 10. Juli schifften sich die französischen Truppen zu Leith ein, und den 19. versammelte sich die Congregation in der St. Egidienkirche zu Edinburg, um Gott ihren feierlichen Dank für den ganzen Erfolg darzubringen, mit welchem ihre Bemühungen unter seinem Beistande gekrönt wurden. So endigte sich der bürgerliche Krieg, der die Reformation von Schottland begleitete, nachdem er 12 Monate gedauert hatte." (S. 373.)

Am schlimmsten „schlug das für den Katholizismus aus (S. 376), daß in dem Traktate wegen der Religion und der religiösen Partheien gar nichts festgesetzt war. Die Protestanten blieben nun im Besitze der Uebermacht, welche sie erlangt hatten."

„So stürzte denn in dem Augenblicke, da die fremden Truppen das Königreich verließen (S. 377), das ganze Gebäude der katholischen Kirche, das Jahrhunderte in Schottland gestanden war, zusammen. Das Parlament,

das ſich im Auguſt verſammelte, hatte dann, um den religiöſen Zuſtand des Landes zu reguliren, weiter nichts mehr zu thun, als daß es allem, was bereits geſchehen war, das heißt der Abſchaffung des Pabſtthums, und der Einführung der proteſtantiſchen Religion noch die erforderliche geſetzmäßige Sanction gab."

Dieſem Parlamente wurde eine von ſehr vielen Proteſtanten unterſchriebene Bittſchrift übergeben (S. 379), „daß das Parlament die Macht, welche die Vorſehung in ſeine Hände gegeben, dazu verwenden möchte, daß die antichriſtlichen Lehren des Pabſtthums abgeſchafft, daß ein reiner äußerer Cultus, und auch die urſprüngliche Verfaſſung der Kirche mit ihrer Disziplin wieder hergeſtellt werde." „Denn die, die ſich bisher den Namen des Clerus angemaßt, müßten wegen ihrer knechtiſchen Unterwürfigkeit unter den römiſchen Stuhl in keinem reformirten Lande mit Sicherheit geduldet, und noch weniger in einem Verhältniſſe, das ſie zur Ausübung irgend einer Gewalt berechtigte, gelaſſen werden." Den 24. Auguſt wurde durch einen Schluß des Parlaments die päpſtliche Jurisdiktion im Königreich und über das Königreich abgeſchafft, die gottesdienſtliche Feier der Meſſe unter gewiſſen Strafen verboten, und alle Geſetze abgeſchafft, welche jemals zum Vortheil der römiſch-katholiſchen Kirche und gegen die reformirte Religion erlaſſen worden waren."

Die „gewiſſen Strafen," unter denen das Meſſeleſen und Meſſehören verboten wurde, waren für den erſten Uebertretungsfall die Einziehung des Vermögens, für den zweiten die Verbannung, für den dritten der Tod.

Damit war die Kirche in Schottland überwunden, und faſt verſchwunden. Im Hinblicke auf ihre Ueberwin-

dung werden billige Beurtheiler nicht behaupten wollen, daß das Volk von Schottland die alte Kirche freiwillig verlaſſen, und ſich der neuen ebenſo willig zugewendet habe. Nein [1]), die phyſiſche Gewalt führte die letztere ein und durch. „Der Proteſtantismus, ſagt der Proteſtant Haſe, wurde im Momente ſeines Sieges verfolgungsſüchtig, eine Meſſe koſtete Gut und Blut, frommer Vandalismus wüthete gegen die Denkmale der Kirche.“ [2])

Gehen wir jetzt zu Holland über. In dieſem Lande gelangte die Reformation ebenſo auf politiſchem Wege zum Siege, wie in England und Schottland. Der Abfall von Spanien und der Krieg mit Spanien, aus welchem Holland ſiegreich und ſelbſtſtändig hervorging, brachte die Reformation zum Siege. Wir berufen uns wieder auf einen Gewährsmann, der bei den Gegnern nicht in dem Geruche des Kryptokatholizismus ſteht — auf Schiller [3]). „Alle die Tauſende, ſagt er [4]), welche die Grauſamkeit der königlichen Statthalter aus den ſüdlichen Niederlanden, der Hugenottenkrieg aus Frankreich, und der Gewiſſenszwang aus andern Gegenden Europens verjagten, alle gehörten den Niederländern. Ihr Werbeplatz war die ganze chriſtliche Welt. Für ſie arbeitete der Fanatismus der Verfolger, wie der Verfolgten. Die friſche Begeiſterung einer neu verkündeten Lehre, Rachſucht, Hunger und hoffnungsloſes Elend zogen aus allen Diſtrikten Europa's Abentheurer unter ihre Fahnen. Alles, was für die neue Lehre

1) John Parker Lawson, the Roman catholic church in Scotland. Edinb. 1836. Hiſt. pol. Bl. I. Bd. S. 90.

2) K. G. VI. A. S. 414.

3) Geſchichte des Abfalls der vereinigten Niederlande, Werke VIII. B. Cotta 1837.

4) S. 14.

gewonnen war, was von dem Despotismus gelitten, oder noch künftig von ihm zu fürchten hatte, machte das Schickſal dieſer neuen Republik gleichſam zu ſeinem eigenen. Jede Kränkung, von einem Tyrannen erlitten, gab das Bürgerrecht in Holland. Man drängte ſich nach einem Lande, wo die Freiheit ihre erfreuende Fahne aufſteckte, wo der flüchtigen Religion Achtung und Sicherheit, und Rache an ihren Unterdrückern gewiß war. Die republikaniſche Armee war vollzählig, ohne daß man nöthig gehabt hätte, den Pflug zu entblößen.“

Ferner kam den Niederlanden zu Statten die Eiferſucht der Mächte auf Spanien. „Dieſe Eiferſucht (S. 20) gewann es diesmal über die politiſche Sympathie, und die erſten Mächte Europa's traten, lauter oder ſtiller, auf die Seite der Freiheit. Kaiſer Maximilian II., obgleich dem ſpaniſchen Hofe durch Bande der Freundſchaft verpflichtet, gab ihm gerechten Anlaß zu der Beſchuldigung, die Parthei der Rebellen insgeheim begünſtigt zu haben. Unter einem Kaiſer, der dem ſpaniſchen Hofe aufrichtig ergeben geweſen wäre, hätte Wilhelm von Oranien ſchwerlich ſo viele Truppen und Gelder aus Deutſchland gezogen. Frankreich, ohne den Frieden offenbar und förmlich zu brechen, ſtellte einen Prinzen von Geblüte an die Spitze der niederländiſchen Rebellen; die Operationen der letztern wurden größtentheils mit franzöſiſchem Gelde und Truppen vollführt. Eliſabeth von England übte nur gerechte Rache und Wiedervergeltung aus, da ſie die Aufrührer gegen ihren rechtmäßigen Oberherrn in Schutz nahm. Mit dieſen beiden Mächten ſtand Philipp damals noch im Bündniſſe des Friedens, und beide wurden zu Verräthern an ihm.“

Die durch ſo viele äußere Hilfsmittel erlangte hollän-

diſche Unabhängigkeit ſtürzte daſelbſt auch die katholiſche Kirche. Sie erlag vor der ſiegenden äußern Macht. Nach der ſogenannten Genter Pacifikation **1576** ſollte die Religionsübung frei ſein — dieſe Freiheit garantirten ſich gegenſeitig die zum gemeinſchaftlichen Kampfe gegen Spanien verbündeten Staaten, Städte und Stände. Da wo aber die Proteſtanten das Uebergewicht hatten, kümmerten ſie ſich überall nicht um die vielfach und gegenſeitig garantirte Religionsfreiheit. Sie vertrieben die Katholiken aus dem Beſitze ihrer Kirchen, und ſetzten ſich ſelbſt in den Beſitz der kirchlichen Gebäude, und ſonſtigen Güter. Daß alle Klöſter ausgeſogen und aufgehoben wurden, verſteht ſich von ſelbſt. Noch in demſelben Jahre, wo alle Provinzen, auch die ſüdlichen und in der Mehrzahl katholiſch gebliebenen, gemeinſchaftliche Sache gegen Spanien gemacht hatten, verbot der Prinz Wilhelm von Oranien die Ausübung des katholiſchen Gottesdienſtes in Holland. Doch erhielt ſich eine große Menge Katholiken in dem gegen ſie unduldſamen Holland.

Gehen wir über zu der Schweiz. War es der freie Wille des katholiſchen Volkes in der Schweiz, daß es vom alten Glauben ab- und dem neuen zufiel?

Wir wollen uns wieder auf einen Proteſtanten als Gewährsmann berufen, der bei unſern Gegnern nicht in dem Geruche verborgenen Katholizismus ſteht, wenn derſelbe auch ein hiſtoriſches Gewiſſen zeigt, und der offenbaren hiſtoriſchen Wahrheit nicht in das Angeſicht ſchlägt — es iſt der Profeſſor Haſe in Jena. [1]) „Durch Zwinglis Einwirkung, ſagt er in ſeiner kurzen, kernigen Sprache[2]),

1) Haſe, Kirchengeſchichte, 6te Auflage. Leipzig 1848.
2) S. 382.

gebot der große Rath von Zürich, daß alle Prediger ſich an die göttliche Schrift halten, aber von zufälligen Satzungen und Neuerungen ſchweigen ſollten“ (i. J. 1520). Eine Disputaion (26.—28. Okt. 1523) entſchied gegen Bilder und Meßopfer, durch die Behauptung des alleinigen Beweiſes aus der durch die heilige Schrift erklärten heiligen Schrift war ein leichter Sieg auf Seiten der Reformation. Zwingli achtete jede Gemeinde, ſoweit ſie aus der heiligen Schrift unterwieſen, für vollkommen berechtigt gegen die ganze Hierarchie. Der große Rath, auf die Volksmeinung geſtützt (d. h. auf ſeine phyſiſche Gewalt), führte unbekümmert um die Proteſtationen des Bisthums Konſtanz die neue Kirchenordnung ein (1524). Die Landsgemeinde in Appenzell Außerrhoden beſchloß, daß allen Predigern, welche lehrten, was ſich nicht aus der Schrift erweiſen laſſe, Brod, Mus und Schutz genommen ſein ſolle. Bern ſuchte ſich über dem Streite zu halten, indem der Rath, die gröbſten Mißbräuche auf eigner Fauſt abſtellend, die ſchriftgemäße Predigt, und auch den alten Glauben gebot. Aber eine halbe Stellung war damals unmöglich. Nachdem der große Rath wieder die höchſte Gewalt an ſich genommen hatte, wurden beide Partheien zu einer Disputation eingeladen, welche von allen reformatoriſchen Wortführern des Landes beſucht, ſo entſcheidend wirkte (1528), daß alsbald ein Rathsbeſchluß den Biſchöfen abſagte, und den Götzendienſt abthat. In Baſel ſiegte die Reformation mit dem Siege der Zünfte (1529). Die Stadt St. Gallen trat (1528) zum Evangelium, der Abt entwich, die Gotteshausleute richteten ihr Gemeinweſen ein unter Zürich und Glarus als Schirmherrn. Wo einmal das Neue ſiegte, wurde alles Widerſtrebende hart

bezwungen. Die Altäre wurden abgebrochen, die Götzen verbrannt. Nur in Graubündten nach der Disputation zu Ilanz (1526) gab das Geſetz einem Jeden die Wahl zwiſchen dem alten und neuen Glauben. Aber als verlautete, daß der Abt Schlegel von St. Luzi Verrath angeſponnen hatte mit dem Caſtellan von Muſſo zur Bewältigung der Ketzer in Chur, wurde der Abt enthauptet (1529).

Wie in der deutſchen, ſo wurde in der franzöſiſchen Schweiz der alte Glaube überall mit Gewalt abgeſchafft, doch beſchäftigen wir uns hier nur mit germaniſchen Volksſtämmen. [1])

Wie die Schweiz, ſo war Deutſchland zur Zeit der Reformation in eine Menge Herrſchaften zerfallen und zerſpalten. Es mußte darum in eben ſo vieler Herren Ländern reformirt werden, ſo daß wir uns hier mit der allgemeinſten Ueberſicht begnügen müſſen. Die Verbote mehrerer Reichstage, die eigenmächtigen Reformen einzuſtellen, wurden nie vollzogen, weil die Reichstagsbeſchlüſſe überhaupt weder beachtet wurden, noch ſich Achtung durch irgend einen Vollſtrecker zu verſchaffen wußten. Als endlich nach langen, langen Jahren der in allen Ländern, in vielen Kriegen, und in drei Welttheilen zugleich beſchäftigte Kaiſer Karl V. Zeit fand für den ſogenannten ſchmalkaldiſchen Krieg, welchen wir als einen politiſchen Krieg, nicht als einen religiöſen Unterdrückungskampf gegen die Proteſtanten anzuſehen das Recht haben, ſo war der Proteſtantismus ſchon längſt zu feſt gewurzelt, als daß er durch die Niederlage der ſchmalkaldiſchen Bundeshäupter einen ge-

1) V. Riſſel. Chr. Kirchengeſch. ſeit der Reformation. III. Band, der die gewaltſame Einführung der Reformation in der Schweiz bis zum J. 1531 erzählt. Mainz 1846.

fährlichen Stoß erlitten hätte. Ohnedem wurden Karl V. in kurzer Zeit die Früchte seines Siegs aus den Händen gewunden. Die Landesfürsten groß und klein, die Räthe der freien Städte, die Ritter, die Grafen, die Herzoge, die Churfürsten hatten freie ungehinderte Hand, in langem Lauf des 16. Jahrhunderts nach Lieben und Belieben die Reformation in ihren Gebieten einzuführen. Ging es auf das erste Mal nicht, erlag die Kirche nicht auf den ersten Schlag, so wußten die Reformlustigen sich zu gedulden, die kommenden Gelegenheiten abzuwarten, in langsamem und bedächtigem Schritte sich für den erstmals mißlungenen „kühnen Griff" zu entschädigen. Mit Ausnahme des Hauses Habsburg, und des Hauses Wittelsbach, sowie einiger kleinerer führten alle Herren der deutschen Lande, ohne ihr Volk zu fragen, die Reformation durch in ihren Gebieten, und ließen sich die eingezogenen Kirchengüter als heimgefallene Lehen trefflich zusagen.

Indem wir einen Blick auf die Durchführung der Reformation in Deutschland werfen, so rufen wir zu der Bewahrheitung unserer Angaben wieder auf unverdächtige Zeugen — in vorliegendem Falle die Reformatoren selbst, welche bei unsern Gegnern gewiß nicht in dem Geruche des geheimen Katholizismus stehen.

Die Macht, in geistlichen Dingen zu reformiren, welche Luther den weltlichen Herren zudekretirt hatte, ergriffen diese mit beiden Händen. Er berühmt sich selber [1]), „wenn ich sonst nichts Gutes gethan hätte, denn daß ich das weltlich Regiment oder Obrigkeit so erleuchtet und gezieret habe, so sollten sie doch um des einigen Stückes

1) Riffel a. a. O. II. Bd. S. 8 flg.

halber mir danken und günstig sein. Denn solchen Dank und Ehre habe ich von Gottes Gnaden davon, daß seit der Apostel Zeit kein Doktor noch Skribent, kein Theologus oder Jurist so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Obrigkeit bestätigt, unterrichtet und getröstet hat, als ich gethan durch sondere Gnade Gottes, denn auch St. Augustinus, noch St. Ambrosius, die doch die besten sind in diesem Stücke, mir nicht hierin gleich sind." Die weltlichen Fürsten sollten nach Luther die dreifache Gewalt üben: die katholische Kirche verdrängen, die neue Lehre einführen, und in ihrer Reinheit sie schützen. Denn mit Irrlehrern solle man nicht viel Disputirens machen, sondern sie auch unverhört und unverantwortet verdammen (Ausl. d. 82. Ps.), da die weltliche Obrigkeit Schwert und Gewalt dahin zu wenden habe, daß die Lehre rein, der Gottesdienst lauter und unverfälscht, und Friede und Einigkeit erhalten werde.

Diese Grundsätze aber durften die katholischen Fürsten nicht auf sich anwenden, denn die (protestantischen) Fürsten seien ebenso wenig schuldig, die Befehle des Kaisers, und die Beschlüsse der Reichstage gegen die neue Lehre und deren Anhänger zu vollstrecken, als es Jonathan gebührt habe, den David zu tödten. Wollten die katholischen Fürsten den alten Glauben schützen und stützen, so galt es als ausgemachte Wahrheit, daß sie aus Eigennutz und andern schlechten Motiven mit Wissen, Vorbedacht und Hartnäckigkeit den Irrthum, die Lüge und den politischen Greuel schützten, während die protestantischen Stände nur die anerkannten Irrthümer abschafften, der Gotteslästerung und dem Götzendienst wehrten, und das reine, lautere Evangelium lieb hatten. Die katholischen Regenten sind Thoren,

die ihre Macht und ihre Gewalt über den Himmel, über Gott und ſein Wort führen, die Gewiſſen regieren, auch was man glauben oder nicht glauben ſollte, gebieten wollen (Ausl. d. 18. K. des 2. Buch Moſis, Pſ. 101); ſie wollen in's Teufels Namen immer Chriſtum lehren und meiſtern, wie er ſeine Kirche und geiſtlich Regiment ſoll führen. Straft man die großen Hanſen, Fürſten und Herren dieſer Welt deßhalb, ſo ſoll es Aufruhr heißen. Und doch ſind die Unterthanen nicht ſchuldig, Gehorſam zu leiſten, wenn ſie die Leute mit Gewalt treiben und zwingen zu des Pabſtes Abgötterei, zu dem abgöttiſchen Weſen mit Seelmeſſen, Ablaß, Heiligen anruffen, und anderm. Alſo iſt jetzt der liebe Kayſer Carolus umgeben mit ſo viel Teufeln, böſen Pfaffen, gottloſen Biſchöfen und Fürſten; die treiben ihn dahin, daß er gebeut, das ihm nicht gebühret, nämlich man ſolle Gott nicht geben, was Gottes iſt, und dem Pabſt gehorſam ſein. Wie käme der Kayſer dazu, daß er meinen Glauben regierte? Hat der römiſche Kayſer Gewalt und Macht zu gebieten, daß man glaube, was er will, ſo hat der türkiſche Kayſer auch ſolche Gewalt und Macht, und ein jeglicher Edelmann im Dorfe hat Macht, ſeine Unterthanen zum Glauben zu zwingen, wie er will, deßgleichen auch ein jeglicher Hausvater im Hauſe. Mit der Weiſe würden ſo viel und mancherley Glauben aufkommen, ſo viel und mancherley Köpfe auf Erden ſind. Darum ſind unſere Widerſacher toll und thöricht, daß ſie ihre Gewalt ſo mißbrauchen."

Daß Luther mit ſolchen Worten ſich ſelbſt ſchlug, war ihm gleichgiltig, wenn nur der Zweck, die Niederdrückung der Kirche, und die Erhebung ſeiner Lehre erreicht wurde. Die Fürſten und Herren reformirten nach dem Wunſche

des Reformators, regierten die Kirche nach seinem Wunsche, welchen er freilich später gern anders gestellt hätte, und zogen das nach Aufhebung der Stifte und Klöster herrenlos gewordene Kirchenvermögen in ihre Kassen ein. Daß es nachher den protestantischen Predigern, ihren Frauen und Kindern oft an dem nothdürftigen Unterhalt fehlen dürfte, hatte Luther und die andern Reformatoren in ihrem großartigen Vertrauen zu den weltlichen Herren und „großen Hansen" weder gewollt noch vorausgesehen. Daß die weltlichen Herren in dem Besitze des reichen Kirchenvermögens nicht einmal die nöthigen Summen zu Haltung von „christlichen Schulen" auswerfen würden, hatte man gleichfalls nicht erwartet. Die Klöster wurden eine allgemeine Beute, um welche sich Städte, Adel und Fürsten stritten. Jeder nahm im „Rappus", was er bekommen konnte, und so gelangten die geistlichen Güter an „geizige Wänste". Den Pfarrern und Predigern aber, wenn sie des Hungers sich erwehren wollten, blieb fast nichts übrig, „als das Wort Gottes fahren zu lassen, und sich zu einem Handwerk, oder sonst wegzuthun." Auch die Gemeinden hielten auf das neue Evangelium und dessen Prediger so wenig, daß Luther sagen mußte: „Und die wir sollten mit aller Kost von der Welt Ende holen, die halten wir schwer, wie der reiche Mann den armen Lazarus hielt, und vermögen nu nicht drey fromme, gelehrte, ehrliche Prediger zu erhalten." Diese Klagen halfen zu nichts. Darum mußte Luther sich an den Kurfürsten von Sachsen wenden, daß er seine Unterthanen zwinge zu Unterhaltung ihrer Kirchen und Schulen — „denn wo sie wollen Pfarrherren haben, ist des Kurfürsten Amt, sie dahin zu halten, daß sie dem Arbeiter auch lohnen, wie das Evangelium setzt.

Weil uns aber, sonderlich der Obrigkeit geboten ist, für allen Dingen doch die arme Jugend, so täglich geboren wird, und daher wächst, zu ziehen und zu Gottesfurcht und Zucht halten, muß man Schulen und Prediger und Pfarrherren halten. Wollen die Aeltern ja nicht, mögen sie immer zum Teufel hinfahren.“ „Nu aber in E. Kurfürst. Gnaden Fürstenthum päbstlich und geistlicher Zwang und Ordnung hin ist, und alle Klöster und Stifte E. Kurf. D., als dem obersten Haupt, in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sichs sonst Niemand annimmt, noch annehmen kann, noch soll.“

Nach solchen Grundsätzen wurde denn von weltlicher Obrigkeit in ganz Deutschland ohne Befragen des armen Volks die Reformation ein- und durchgeführt. Die ungemessene Gewalt, die nach Zertrümmerung der geistlichen Ordnung in die Hand der Fürsten gefallen war, der zum Leben gewordene Grundsatz — cuius est regio, illius et religio — hat in Deutschland zum größten Theile die Reform eingeführt, und die alte Kirche vertrieben. Dieses geschah, mit geringen Modifikationen, überall auf demselben Wege.

Wenn sich das Volk an vielen Orten nicht mit Gewalt der Abschaffung des Katholizismus widersetzte, so lag einfach der Grund darin, daß man es betrog und belog um seinen Glauben, daß man ihm die Schaale und das äußere Wesen ließ, den Kern aber nach und nach aus der Schaale herausgeschält hatte. Das Volk wußte nichts darum, daß man ihm aus der Messe die Wandlung hinweggenommen hatte. Denn die Aufhebung — die Elevation — des gesegneten Brodes und Weines ließ die neue

kursächsische Gottesdienst- und Kirchenordnung stehen, weil sie, nach Luther, „fein mit dem deutschen Sanctus stimmt und bedeutet, daß Christus befohlen hat, sein zu gedenken.“ (Weise, chr. Messe zu h. v. J. 1523.) Das Volk wußte nichts darum, daß diese Aufhebung nur, um den Schwachen zu schonen, noch belassen wurde; nur den Predigern war aufgetragen, „in den Collekten und in dem Canon alle Worte zu meiden, welche auf ein Sacrificium lauten. Denn solches ist nicht ein Ding, das frei sei zu thun oder zu lassen, sondern es muß und soll ab seyn, es ärgere sich daran, wer da will. Es kann aber der Priester solches wohl meiden, daß der gemeine Mann nimmer erfährt, und ohne Aergerniß ausrichten.“ Zur Vervollständigung dieses „frommen Betrugs, in welchem der Zweck die Mittel heiligen mußte„ machte Luther in seiner „Teutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes,“ welche Schrift für das Volk bestimmt war, mit keinem Worte auf die Auslassung des Canons aufmerksam. In dem Unterricht an die Visitatoren der Kirchen heißt es: „Weß sich die Priester mit dem Canon halten sollen, wissen sie wohl aus andern Schriften, ist auch nicht vonnöthen, den Layen viel davon zu predigen.“ So stahl man „zur größern Ehre Gottes“ dem guten Volke seinen Glauben weg. Aehnliche List wurde in allen andern Stücken des „Gottesdienstes“ angewandt, um die Schwachen nicht zu ärgern. Prediger und Layen indeß, die sich nicht in gutem Willen in die neue Ordnung fügten, wurden rücksichtslos gezwungen, verbannt, und sonst an Leib und Gut gestraft. Von vielen nur das eine Beispiel. Georg Wizel, Prediger zu Niemeck bei Wittenberg, wurde im J. 1530 auf Befehl des Kurfürsten von Sachsen in das öffentliche Gefängniß

gesperrt, und daselbst lange Zeit ohne Untersuchung mißhandelt. Das Gerücht war gegangen, er huldige dem Irrthum des Campanus, der in der Schrift die göttliche Dreieinigkeit nicht fand. Es fand sich aber, daß Wizel diese Irrlehre nicht einmal gekannt hatte [1]).

Am langsamsten, bedächtlichsten, aber auch mit der größten Heuchelei wurde die Reformation in Kursachsen durchgeführt — darum auch mit geringerm äußern Scheine der Gewaltthätigkeit, denn anderswo. Schärfer und schneller ging es schon in dem Lande des Landgrafen Philipp von Hessen. Philipp meinte: „der Canon ist Gotteslästerung nach meinem Bedunken, und ein spöttlich Ding, und andere Seiten des kirchlichen Glaubens und Lebens seien Anmaßung geistlicher Jurisdiktion und wider Gottes Gebot. Er wirkte darum positiv für die Abschaffung des alten Glaubens. Er ließ das Vermögen der Kirchen und Klöster aufnehmen, schickte allenthalben hin gelehrte Prediger, empfahl den Pfarrern, das Evangelium lauter und rein zu predigen, und dem Volke Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit einzuschärfen. Er meinte, es sei Pflicht zu widerstehen der von Gott abgefallenen Kirche, ob auch Aergerniß entstehet. Wo Unterweisen und Predigen nicht helfen will, darf man das Aergerniß nicht ansehen; wer ewig schwach bleiben und dem Arzte nicht folgen will, der soll nicht andern die evangelische Wahrheit zur Lüge und die Freiheit zum Gefängnisse machen.“ Philipp war Stifter und Haupt des Torgauer Bündnisses, 1. Mai 1526 — „zur Aufrechthaltung des heiligen Wortes, und zur Abstellung der Mißbräuche des Gottesdienstes gegen alle Wi-

1) Döllinger, die Reform. I. B. S. 22.

dersacher auf Leib und Gut, Land und Leute." Auf dem Reichstage zu Speyer (1526) erwirkte insbesondere Philipp den für die Reformatoren so günstigen Beschluß, „daß bis zu dem binnen Jahresfrist zu feiernden allgemeinen Concil jeder Reichsstand sich so verhalten sollte, wie er es gegen Gott und kaiserliche Majestät zu verantworten gedenke." Nun berief er alle geistlichen und weltlichen Stände seines Reichs nach Homburg (21. Okt. 1526), „um sich mit ihnen in Sachen den Glauben und christlich Religion belangend, so vil von Gott verlihen, zu vergleichen." Dabei wurde der Grundsatz aufgestellt, der weltlichen Obrigkeit komme es zu, zu wachen, daß die Kirche das Wort Gottes rein bewahre, es anhöre und darnach urtheile. Also war der Landesherr das geistliche Oberhaupt der Kirche. Er durfte den Glauben einführen und abschaffen. Dazu sei der Fürst ausdrücklich bevollmächtigt durch den Reichstag zu Speyer. Einwendungen dürfe man machen, aber lediglich aus Stellen der heiligen Schrift. Das hieß, sich den Sieg sehr leicht, und den Katholiken unmöglich machen. Denn wer entschied in letzter Instanz über die Erklärung der Schriftstellen? Doch wohl Niemand anderer, als wieder die weltliche Obrigkeit. Sie war in dem Kampfe Parthei und Richter zugleich. Ein auf dem Convent zu Homburg widersprechender Franziskaner wurde mit den Worten angelassen: „Hinaus mit diesem Vieh — expellatur illa bestia. Wer giebt dir das Recht, frech zu sein und ungehorsam der weltlichen Obrigkeit, welcher alles Fleisch unterworfen ist. Wehe, wehe dir, so du nicht Buße thust. Die Hand des Herrn wird über dich kommen, und dich zermalmen. Die ganze Kirche betet für dich, damit du nicht auf ewig verloren geheſt. Amen."

Es wurde nun eine neue Kirchenordnung in Heſſen entworfen, die unverzüglich namentlich in allen Punkten ausgeführt wurde, welche auf Abſchaffung der katholiſchen Kirche ſich bezogen. Sie hat den Titel: „Reformation der Kirchen in Heſſen, nach der ſicherſten Richtſchnur des göttlichen Wortes, angeordnet von der ehrwürdigen Synode, die durch den gnädigſten Fürſten von Heſſen, Philipp — 20. Okt. 1526 — gehalten wurde, und welcher der Fürſt ſelbſt anwohnte.“ Es wurden nun die „ungöttlichen Menſchenſatzungen für immer abgethan.“ „Die widerſpenſtigen Bauern wurden ſcharf zu Paaren getrieben, damit die chriſtliche Freiheit nicht zum Muthwillen gezogen, und von vorwitzigen angehenden Predigern und ſtolzen unruhigen Köpfen zu Spaltungen mißbraucht werde,“ den katholiſchen Pfarrern wurde jeder Unterhalt entzogen. Weil aber die Klöſter doch noch ein Bollwerk der Kirche waren, ſo mußten ſie aufgehoben werden. Die Ordensglieder wollten freiwillig nicht austreten, — darum mußten ſie ausgetrieben werden. Daß die Austreibung leichter von Statten gehe, ſollten die Adelichen und Städte einen Theil der Beute bekommen, und ſo ihnen der Mund verſtopft werden. Ein Landtag von 1527 beſtätigte die Aufhebung der Klöſter, denn „die meiſten Nonnen und Mönche ſeien Ausländer. Viele, durch das Evangelium belehrt, hätten ſchon ihre Orden verlaſſen. Andere ſeien in Zwieſpalt und Uneinigkeit, und es drohe Gefahr der Zerſplitterung der Güter.“ Wer ſich nicht fügen wollte, dem ließ Philipp die Wahl, „entweder Chriſtum zu bekennen, oder das Land zu verlaſſen.“ Bekannt iſt die Art, wie der Landgraf i. J. 1539 die Eliſabethenkirche in Marburg beraubte. Er drang eines Sonntags „aus Frömmigkeit“ mit großer Begleitung

ein — er ließ das koſtbare Grabmal der heiligen Eliſabeth, und einen Wandſchrank, der ihr Haupt enthielt, gewaltſam aufbrechen, nahm die Gebeine der Heiligen heraus und ſagte: „Das walt Gott; das iſt Eliſabethen Heilthum, mein Gebeins, ihre Knochen; komm her Muhme Els, das iſt meine Aeltermutter; es iſt ſchwer, wollte, daß es eitel Kronen wären, es werden die alten ungariſchen Dukaten ſein.“

Oſt- und Weſtpreußen, und ein Theil von Pommern, das Gebiet des geiſtlichen deutſchen Ritterordens, wurde durch den Abfall des damaligen Hochmeiſters, Markgrafen Albrecht von Brandenburg, von der Kirche losgeriſſen, und in die Reformation hineingezogen. Im J. **1523** ſandte Luther auf Albrecht's Wunſch zwei Reformatoren nach Preußen, „damit auch dieſes Reich dem Reiche des Satans Lebewohl ſagen möge.“ „Die abgöttiſchen Gebräuche“ wurden willkührlich abgeſchafft, Pöbelhaufen drangen in die Kirchen, riſſen die Altäre nieder, zerſtörten Bilder und Statuen. Die Klöſter wurden ausgeplündert. Die Anmahnung Luther's an Albrecht, zu heirathen, ſchließt mit den Worten: „Nur friſch und getroſt hinan, Gott für Augen geſetzt im rechten Glauben, und der Welt mit jrem Rumpeln, ſcharren und poltern den rucken gekeret, nicht hören noch ſehen, wie Sodoma und Gomorra hinder uns verſinken, oder wo ſie bleiben.“ Durch den Vertrag von Cracau — 8. April **1525** — wurde der Abfall beſiegelt, das Deutſchmeiſterordensgebiet ein weltlich Lehenherzogthum der Krone Polen. Die wenigen Ordensritter und Domherren, die ſich dem Abfalle widerſetzten, wurden gezwungen mit Gewalt, oder durch namhafte Summen abgefertigt. Den 6. Juni **1525** erſchien das erſte Religionsedikt

des neuen weltlichen Herzogs, in dem es heißt: „Welcher dieſer unſerm chriſtenlichen befehlich nicht nachfolgen wird, Sonder anders, dann was Chriſtus Wort ſind, leren thut, oder zu leren geſtattet, denſelbigen wollen' wir mit nichten yn unſerem Herczogthumb czu Preußen leyden, Sondern uns dermaßen mit Straff gegen yhm erzeygen, wie uns denn das Ampt des Schwerdts wider die Ungehorſamen, und ſonderlich wider die Auffrüriſchen, czu gebrauchen von Gott aufgelegt und befohlen iſt.“ Aus Rückſicht gegen den katholiſchen König Sigismund von Polen wurden im Anfange mehr ſchlaue, als gewaltthätige Mittel zu Niederhaltung alles katholiſchen Unweſens angewandt. Bei einer Zuſammenkunft mit dem polniſchen Könige ſcheute ſich Albrecht nicht, der Meſſe anzuwohnen, Weihwaſſer zu nehmen und andere katholiſche Gebräuche mitzumachen. Die Biſchöfe wurden — dem Namen nach noch eine Zeitlang beibehalten. Die katholiſch gebliebenen Pfarrer aber wurden, weil ſie die Beſtimmungen „der allgemeinen heiligen Kirche“ und die eingeführte Landesordnung verletzten, abgeſetzt, vertrieben, verbannt. Die Ordensgeiſtlichen wurden gleichfalls vertrieben, und irrten als Bettler durch die Welt. Ein großer Theil des eingezogenen Kirchenguts wurde zu Bezahlung der enormen Privatſchulden Albrecht's verſchwendet. An Kirchenſilber wurden 12,800 Mark löthig eingebracht. Der Beſuch eines Wallfahrtsortes „der heiligen Linde“ wurde „unter Strafe des Strangs“ verboten. Das Bekehrungsmittel wurde wirklich an Einigen — „Andern zum Schrecken“ vollzogen. Seit 1587 erloſch der Name der Biſchöfe in Preußen. Daß es dem Albrecht in ſeinem neuen Glauben zeitlebens nicht wohl und geheuer war, iſt eine ausgemachte Sache, wenn auch der von Aug. Theiner

versuchte Beweis, er sei vor seinem Tode in die Kirche zurückgetreten, mangelhaft ist [1]).

In Mecklenburg wurde die Reformation auf ähnliche Weise durchgeführt. Am 30. Dez. 1530 erließ der Magistrat von Rostock ein Edikt, in welchem er sich als Herr des Glaubens einführte. „Wer bewährter Schrift nicht folgen wolle, und sich der Afterreden nicht enthalte, sei dem Rathe anzuzeigen, damit dieser ihn als Störer des gemeinen Friedens strafet.“ Als die katholischen Geistlichen sich diesem Mandate nicht fügten, erging der Befehl an sie, aller gottesdienstlichen Verrichtungen sich zu enthalten. Den Mönchen wurde verboten, hinfüro mit ihren Mönchskutten auszugehen, und sich unter den Leuten sehen zu lassen; wollten sie ja öffentlich erscheinen, so dürfe es nur im schwarzen Bürgerkleide geschehen, damit sie ja Niemand Aergerniß geben, und sich nicht selbst Schimpf und Schande bereiten mögten.“ Endlich erging an alle katholischen Geistlichen die Weisung (24. Sept. 1531), „nachdem ihre Lehre als falsch befunden, und mit Gottes Wort streite, sollten sie ihre Predigten, Beichthören, Messehalten u. s. w. gänzlich einstellen; würden sie im Geringsten widerspenstig befunden, so würde ein ehrsamer Rath mit der Hilfe der ganzen Bürgerschaft ihnen ehestens ein Anderes sehen lassen.“ Die Katholiken klagten bei den beiden Herzogen von Mecklenburg. Diese entschieden, es seien „die katholischen Geistlichen wieder einzusetzen, alles Entwendete zurückzugeben.“ Dagegen erklärten die Protestanten, „daß sie keine andere, denn Luther's Lehre dulden

1) Albrecht's erfolgte Rückkehr zur kathol. Kirche, v. A. Theiner. Augsb. 1846.

würden, und lieber das Leben verlieren würden, denn den Geiſtlichen die Wiedereinſetzung geſtatten.“ Sie rüſteten ſich zum Kampfe, ſchafften Waffen herbei, führten das grobe Geſchütz auf dem Markte auf, ſperrten die Straßen, und ließen nun den Fürſten ſagen, „ſie ſeien nicht geneigt, dem Befehle Folge zu leiſten.“ Heinrich war lutheriſch, Albrecht allein konnte nichts durchführen. So war die Kirche in Roſtock durch die Gewalt geſchlagen, und erſchlagen. Allen Einwohnern wurde unter Strafe verboten, den Gottesdienſt in benachbarten katholiſchen Kirchen zu beſuchen. Auf gleiche Weiſe ging es in der Stadt Wismar.

In Oſtfriesland wurde die Reformation im J. 1528 durch Graf Enno II. in der gewohnten Weiſe eingeführt. Die Klöſter, die dem alten Glauben treu bleiben wollten, beraubte er ihrer Schätze und koſtbaren Geräthſchaften, und zog ihre Güter ein. Der Graf verwendete, trotz Einſprache des Adels und des Volkes, die eingezogenen Güter als ſein Eigenthum. Der katholiſche Gottesdienſt wurde verboten. — Herzog Ernſt von Lüneburg führte von 1521 bis 1527 die Reformation allmählig ein. Im J. 1527 wurden die katholiſchen Geiſtlichen von den Pfarrkirchen ausgetrieben. Auch hier leiſteten die Klöſter am meiſten Widerſtand. Viele Ordensglieder, endlos von oben und unten bedrängt, wanderten aus. Die Ausharrenden wurden aller Subſiſtenzmittel beraubt. Die Stadt Lüneburg widerſtand lange dem ihr angeſonnenen Abfalle. Die letzten Klöſter unterlagen endlich der rohen Gewalt. — Im Herzogthum Sachſen konnte, ſo lang der Herzog Georg lebte, wegen ſeiner Anhänglichkeit an die Kirche, die Reformation keinen

Boden finden. Im J. 1537 kam der lutherische Heinrich zur Regierung. In seinem Testamente verpflichtete Georg seinen Bruder Heinrich und dessen Söhne, die alte Kirche zu erhalten und zu schützen — wo nicht, so solle das Land an den Kaiser, und dessen Bruder Ferdinand übergehen. Die damals gut katholischen Leipziger jubelten darüber — Heinrich aber, der lachende Erbe, meinte, was Gott ihm beschieden, werde ihm St. Peter nicht nehmen. Die Erinnerungen des Kaisers und seines Bruders Ferdinand blieben unbeachtet. Heinrich verbot den katholischen Geistlichen und Mönchen das Predigen. Die Altäre wurden abgebrochen, die Bilder entfernt, die kostbaren Geräthe verkauft oder zerstört. Im Lande wurde keiner geduldet, der nicht des Messelesens sich enthalten wollte. Dem Bischofe von Meißen wurde die besondere Gnade zu Theil: „sein gottloses Fürhaben und alten papistischen Gottesgreul und Brauch in seiner Hausung zu Stolpen öffentlich zu üben.“ In der Domkirche zu Meißen wurde der neue Gottesdienst gewaltsam eingeführt. Luther aber gab das Gutachten: „Herzog Heinrich muß die ärgste Abgötterei, die Messe, als von Gott gesetzter Schirmherr abthun, und darf keine Winkelmesse leiden, weder zu Meißen, noch zu Stolpen, noch zu Wurzen.“

In der Mark Brandenburg hielt der katholische Joachim I. den alten Glauben. Seine beiden Söhne, Joachim der Jüngere, und Johann, hatten vor Ableben des Vaters in einer feierlichen Urkunde heilig, eidlich, mit Unterschrift, Urkund und Siegel versprochen, den alten Glauben halten zu wollen. Nach dem Tode des Vaters — 1535 — wurde die ausgestellte Urkunde nicht weiter berücksichtigt. Aus

der Neumark vertrieb Johann alle katholiſchen Mönche und Prediger. Weniger ſtürmiſch verfuhr Joachim II. in der Churmark im Anfange — er hatte mehr Rückſichten zu nehmen. Auf Allerheiligen des J. 1539 empfing Joachim das erſtemal zu Spandau das Abendmahl unter beiden Geſtalten. Nun wurde im Gebiete der Mark mit bekannter Gewalt reformirt. Z. B. in Frankfnrt a. d. O. gingen die Bürgermeiſter mit den Kämmerern in das Barfüßerkloſter, unterſagten dem Prediger deſſelben die Kanzel, nahmen die Koſtbarkeiten und andere Beſitzthümer des Kloſters in Verwahr, und verboten ferner die Meſſe. So allenthalben. Eine Gottesdienſtordnung, in welcher noch viele katholiſche Ceremonien beibehalten wurden, ließ Joachim II. nach ſeinem eigenen Zuſchnitte hinausgeben. In der Vorrede, die Joachim ſelbſt verfaßt, hieß es: „Man habe zur Verhütung ungewohnter Neuerungen, und daraus entſtehenden Aergerniſſes, ſo wie der Ordnung, Zierde und Zucht wegen das Unſchuldige in den alten Formen beibehalten.“ Denjenigen, die bei den von ihnen beliebten Veränderungen nach eigenem Sinne handeln würden, ſtehe es frei, das Land zu verlaſſen, und nach Gegenden zu ziehen, wo man Luſt habe, ſie ihrem Dünkel folgen zu laſſen.“ Die Geiſtlichen und Domherren, die widerſtanden, wurden mit Gewalt entſetzt. Diejenigen Klöſter, welche man noch ausſterben ließ, durften keine Novizen aufnehmen. — In Braunſchweig-Wolffenbüttel reformirten nach gewaltſamer Vertreibung Herzog Heinrich des Jüngern (1542) Johann Friedrich von Churſachſen und Philipp von Heſſen. Das Land blieb bis zu der Schlacht von Mühldorf (1547) in ihrer Hand. In der Churpfalz wurde mit weniger Gewalt reformirt, darum blieb dort die Mehrzahl der Einwohner

in der Kirche. Markgraf Georg von Anſpach-Baireuth reformirte in Verbindung mit Nürnberg im J. 1528. Gegen den Kaiſer entſchuldigte er ſich mit den Worten: „Was er gethan, habe er auf Gottes Befehl gethan, der den Obrigkeiten gebiete, nicht nur für den Leib, ſondern auch für die Seelen der Unterthanen zu ſorgen. Zwar hätte er gewünſcht, daß die Biſchöfe, denen dieſe Sorge zuſtehe, hier einſchreiten möchten, doch ſei ihm in allem das Wort Gottes, ja Chriſtus ſelbſt, die einzige und gewiſſe Richtſchnur geweſen.“ — Im Herzogthume Württemberg wurde die Reformation durch den Sieg Ulrich's bei Lauffen und ſeine Rückkehr in das Land eingeführt. Nach dem Vertrage von Kadan ſollten zwar im Herzogthume alle, und beſonders die im Umkreiſe des Landes wohnenden unmittelbaren Aebte mit ihren Leuten und Unterthanen ungeſtört in Ausübung ihres Glaubens belaſſen werden. Aber Ulrich nahm es damit nicht genau. Er verbot den Klöſtern die Aufnahme neuer Mitglieder, verbot den katholiſchen Gottesdienſt, befahl, daß Mönche und Nonnen ihre Ordenskleider ablegen, zog alle Güter und Einkünfte an ſich, bezahlte mit den eingezogenen geiſtlichen Gütern ſeine Schulden, und vertrieb „die Hartnäckigen“ aus dem Lande. Die alten Gebräuche wurden abbeſtellt, neue Prediger eingeſetzt, die natürlich keine Meſſe leſen durften. Auch die Tübinger Univerſität wurde ausgereinigt, jene Lehrer wurden entlaſſen, welche das „rechte Wort Gottes“ nicht annehmen wollten.

Wie in den größern Herren Ländern die Herrn dieſer Länder die Reformation in der Regel bei ihren Unterthanen mit Gewalt einführten, ſo thaten es ihnen die kleinen Herrn, die Fürſten, Grafen, Barone, und andere Edelleute

vor oder nach. Konnten diese kleinen Kirchenverbesserer bei ihren schwachen Mitteln nicht auf eigene Faust über die alte Kirche, und die Anhänglichkeit ihrer Unterthanen an dieselbe Herr werden, so fehlte es nicht an freundnachbarlicher Hilfe ihrer größern Brüder.

Wie in den Gebieten der Fürsten durch diese, so wurde in den Reichsstädten meist „durch den hohen Rath“ das Todesurtheil über die alte Kirche ausgesprochen — und von den Nämlichen, die es gesprochen, zugleich als Nach- und Scharfrichtern vollzogen. Wir wollen kurz über dieses traurige Hochgericht hinweggehen. In Magdeburg wurde reformirt 1524—1526; in Nürnberg das Werk vollendet im Jahre 1528. In Ulm wurde das Meßopfer als entgegen „dem Verdienst und der Einsetzung Christi“ verdammt im J. 1531. Zwei und fünfzig Altäre im Münster wurden abgebrochen. Im J. 1533 verbot der Rath von Frankfurt die Messe in allen Kirchen der Stadt. In Augsburg wurde im J. 1537 die Messe vom Rathe abgeschafft — um dieselbe Zeit in andern süddeutschen Reichsstädten. Im J. 1525 wurde in Bremen „das abgöttische Unwesen“ abgeschafft. Zu Hamburg verlangte ein Theil der Bürger von dem Rathe, nur eine Religion in der Stadt zu dulden, damit die Ruhe und Einigkeit der Bürgerschaft nicht gestört werde; — so mußten die katholischen Geistlichen weichen. In Lübeck wurde die Messe im J. 1530 in allen Pfarr- und Klosterkirchen, und zuletzt auch im Dome abbestellt.

Nach dem Vorstehenden mögen wir uns zu Genüge überzeugt haben, daß das Volk von Deutschland die Reformation nicht mit offenen Armen aufgenommen habe,

ſondern daß ſie ihm aufgezwungen wurde von ſeinen weltlichen Fürſten.

Wir gehen über zu der Einführung der Reformation in Dänemark, Norwegen und Island. Hier war es der mit Nero verglichene Tyrann Chriſtian II., welcher im Gefühle und im Streben nach einer unbeſchränkten Herrſchaft über die Leiber und über die Seelen, über Gut und Leben ſeiner unglücklichen Unterthanen die Reformation als ein bequemes Mittel ergriff, um der ihn beengenden kirchlichen Freiheit und Selbſtſtändigkeit los zu werden. Alle Gewaltherrſcher haben von jeher gegen jene geiſtige Freiheit, deren Mutter und Pflegerin die vom Himmel begründete Kirche iſt, am meiſten angekämpft, und ſie nach der ihnen zu Gebote ſtehenden Macht rückſichtslos niedergetreten. Chriſtian II., der den Schweden gegenüber der Kirche als eines Mittels ſich bedienen wollte, um in Schweden herrſchen zu können, bediente ſich der gegen die Kirche ſtreitenden Reformatoren als eines Mittels, um in Dänemark nach ſeinen Gelüſten herrſchen zu können. „Chriſtian, ſeit 1513 erwählter König, ein Tyrann unter den Tyrannen der Mutter ſeiner Buhlerin, erniedrigte die Großen, erhob das Volk, und begünſtigte die Reformation, um der Biſchöfe Herr zu werden [1]). Er verſchrieb ſich zu dieſem Zwecke Theologen aus der Wittenberger Schule (1521). Er erhielt einen gewiſſen Magiſter Martin zugeſandt, welcher früher Prieſter in Würzburg geweſen. Dieſer trat als Prieſter der Reformation in Kopenhagen auf. Bei der dortigen Univerſität rief ſein Walten ſtarken Gegenkampf hervor. Auch die allgemeine Stimmung war

1) Dahlmann, Geſchichte von Dänemark. B. III. S. 350.

ein ſo wenig günſtiger Boden für den von ihm ausgeſtreuten Samen, daß er in kurzer Friſt es für gerathen fand, wieder von dannen zu ziehen. Chriſtian meinte, das erſte Mißlingen habe ſeinen Grund in der Untüchtigkeit der Perſon, und wünſchte darum, daß Luther ſelbſt, das Haupt der Reformation, nach dem Abzuge ſeines verunglückten Schülers einen zweiten Verſuch zur Bekehrung ſeiner ſtarrſinnigen Dänen mache. Luther aber erſchien nicht. Indeß — Chriſtian ließ ſich die Mühe nicht verdrießen. Den Beichtvater ſeiner Gemahlin, die eine Schweſter Karl's V. war, vertrieb er aus ſeinen Landen. Der Univerſität Kopenhagen verbot er, die Schriften Luther's zu verwerfen, oder gegen ſie zu ſchreiben; den Geiſtlichen verbot er, in ihren Streitſachen die Entſcheidung in Rom nachzuſuchen, und Güter anzukaufen, wenn ſie nicht etwa in den Eheſtand treten wollten. So weit hatte der germaniſche Geiſt des däniſchen Volks ſich von freien Stücken der Reformation in die Arme geworfen, als der freiheitsliebende Chriſtian i. J. 1523 wegen ſeiner Gewaltthätigkeit von den Ständen des Reiches entſetzt, und außer Landes zu ziehen genöthigt wurde; der Oheim Chriſtian's, Friedrich, bisher Herzog von Holſtein, folgte ihm. Weltliche und geiſtliche Stände hatten unter den Gründen der Abſetzung Chriſtian's auch ſeine Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche genannt. Ebenſo hatten ſich bei der Thronbeſteigung Friedrich's dieſelben ſich feierlich das Verſprechen von ihm geben laſſen, er wolle ſchützen die katholiſche Kirche, er wolle erhalten die Geiſtlichkeit in ihren alten Rechten und Gütern. Auch der Pabſt mahnte ihn und ſeinen Sohn zum treuen Halten an der Kirche (1525). Dieſes Mahnſchreiben hat allerdings für unſere gegenwärtigen Zwecke keine ſonderlich

beweiſende Kraft. Allein bei Friedrich wirkte der Einfluß ſeines Sohnes Chriſtian, der in Deutſchland ſich mit der Reformation perſönlich befreundet hatte, wirkten die augenſcheinlichen Vortheile an Gut und Macht, welche den weltlichen Fürſten zufielen, wenn ſie ſich der Verkündigung des reinen Evangeliums perſönlich annahmen. Der ſchimmernde Gewinn zog mehr, als heilige Verſprechungen zurückhielten. Doch heimlich und leiſe ſchritt Friedrich zuerſt voran. Er wollte zuwarten, bis die Schaar der Neugläubigen zu einer Macht im Reiche herangewachſen wäre. Viele Adelige, gelockt durch augenblicklichen Gewinn, viele Mönche, gelockt durch die Freiheit der Welt, traten über. „Die Reformation verbreitete ſich unter dem Volke, ſo daß der König die bürgerliche Gleichheit der Proteſtanten und Katholiken, die Prieſterehe und die Unabhängigkeit der Biſchofswahlen von Rom durchſetzte — auf dem Reichstage zu Odenſe im J. 1527. (Haſe a. a. O.) Den Biſchöfen ward es zum ſtrengen Geſetze gemacht, die Pallien nicht mehr von Rom, ſondern vom Könige zu beziehen, an den ſofort auch die Palliengelder entrichtet werden mußten. Dieſelben erhielten die Anweiſung, „das Evangelium lauter und rein zu predigen.“ Im J. 1530 war eine Religionsdiſputation, in welcher ſich der König die Befugniß der Entſcheidung nach der heiligen Schrift zulegte. Friedrich ſtarb im J. 1533. Sein Sohn Chriſtian III., ein ſtrenger Lutheraner, ging energiſcher als ſein alter Vater vor, um den Götzendienſt zu vernichten. Mit kluger Politik feſſelte er die weltlichen Stände in ihrem Intereſſe an ſeine Pläne — und iſolirte die Biſchöfe. Er berief — 20. Aug. 1536 — einen Reichstag der weltlichen Großen — an demſelben Tage ließ er heimlich alle

Biſchöfe in das Gefängniß werfen. Dem Adel ward der Mund verſperrt durch das Verſprechen einer reichen Ausbeute der geiſtlichen Schätze — die der König gnädig mit ihm theilen wollte. Damit verlangte und erlangte der liſtige Chriſtian freie Hand, den Biſchöfen zu thun nach ſeines Herzens Luſt. Das arme Volk aber — es wurde weder befragt noch beachtet. Von Volksfreiheiten und Volksrechten hat trotz der tauſendfachen Verſicherungen des Gegentheis keine Zeit weniger Notiz genommen, als die Zeit der Reformation. Mit einem Schlage ſollte jetzt das alte Gebäude der Kirche niedergeworfen werden. Die gefangenen Biſchöfe mußten ihrem Rechte und ihrer Würde entſagen für ihre perſönliche Freiheit und für ihr Eigenthum. Sie mußten verſprechen, ihrem Widerſtande gegen die Reformation zu entſagen. „Der Biſchof Rönnow von Roeskild iſt, um der Kirche nichts zu vergeben, ein Märtyrer im Kerker geſtorben (1544). Die Krone und der Adel theilten ſich in die Reichthümer der Kirche“ (Haſe a. a. O. 410). Die Pröbſte und Pfarrer wurden alle abgeſetzt, wenn ſie ſich zur Annahme der neuen Lehre nicht bequemen wollten. Das iſt nicht Freiheit, das iſt Despotismus, welcher die Reformation dem däniſchen Volke aufgezwungen hat. Seit 1537 war der katholiſche Glaube verbannt aus Dänemark. Unter Todesſtrafe wurde der Aufenthalt und die Beherbergung katholiſcher Geiſtlichen verboten. — In Norwegen waltete und ſchaltete dieſelbe Macht. Bis nach Island drang die Gewalt. Gegen die Zumuthung, von ihrem Glauben abzufallen, erhoben ſich hier die Katholiken mit den Waffen in der Hand. Sie wurden beſiegt — ein Biſchof, Jon Areſen, enthauptet. Den Unterjochten wurde das neue Evangelium aufgezwungen.

Das war nicht der Sieg der Freiheit, ſondern der Gewalt. Zwar heißt es; „wer das Schwert ergreift, der ſoll umkommen durch das Schwert.“ Aber es heißt auch: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, der Seele aber nichts ſchaden können.“ Wer den Menſchen ihr Heiligſtes, ihren Glauben entreißt, der ruft den Widerſtand hervor — den Widerſtand der Nothwehr für das Leben der Seele.

Kommen wir endlich zu Schweden, dem Ur- und Stammlande germaniſcher Völker — von wo Gothen, Gepiden, Dänen, Normannen, Waräger u. ſ. f. im Laufe der Zeiten ausgegangen ſind. Schon der alte Auszieher der gothiſchen Geſchichte des Caſſiodor, der Biſchof Jornandes von Ravenna, nennt dieſe große Inſel Scanzia „gleichſam eine Werkſtätte der Völker, oder gewiß eine Wiege der Nationen“ [1]). Daran hat aber im Grunde kaum Jemand gezweifelt, daß der ſkandinaviſche Volksſtamm zu dem großen germaniſchen Völkerſtamme gehöre, ja nicht wenige laſſen die Germanen überhaupt aus Skandinavien ſtammen. Auch hat, wenn in irgend einem Lande nach Zurückdrängung des tſchudiſch-finniſchen Stammes, die germaniſche Natur in Schweden ſich rein und ungetrübt erhalten. In Schweden alſo mußte, wenn je der Proteſtantismus die eigentliche, dem germaniſchen Weſen zuſagende Weiſe des Glaubens iſt, das Volk von freien Stücken die ihm gebotene Reformation ergreifen. Allein wir finden, daß Guſtav Waſa, der ſchwediſche Reformator, dieſelben tyranniſchen Zwangsmaßregeln anwenden mußte, wie ſie

1) Quasi officina gentium, aut certe velut vagina nationum — Jornandes de Gothorum origine et rebus gestis (bei Migne Pat. T. 70) cp. 4.

anderswo zum Behufe der gewaltthätigen Verdrängung des Katholizismus angewendet wurden [1]). In Theiner's Schrift ſind aus unwiderleglichen Urkunden die haarſträubenden Grauſamkeiten geſchildert, welche den Untergang des alten Glaubens erzwingen halfen. Die Geiſtlichkeit und das Volk widerſetzten ſich in gleicher Weiſe dem ihnen angeſonnenen und aufgezwungenen Abfalle. Blos Petersſohn und der Reichskanzler Andersſohn boten ſich dem Guſtav Waſa als gefügige Werkzeuge dar. Guſtav trat um ſo entſchiedener auf, nachdem er im J. 1523 zum Könige ernannt worden war. Während Guſtav alle Mittel zum Abfalle der Kirche anwendete, ſchrieb er an den Pabſt: „iſt das geſchehen (ſind die erledigten Bisthümer beſetzt)), ſo wird den Forderungen Eurer Heiligkeit in Betreff der Ketzereien und Irrlehren vollkommen Genüge geleiſtet werden, und Wir werden Alles thun, was nur immer der heilige Stuhl von uns und unſerm Volke verlangen wird.“ In ſeinem Religionsedikt ließ er ſich alſo vernehmen: „Um nun aber vorzüglich jene verderbliche Lehre der Huſſiten, die ein gewiſſer Martin Luther, Auguſtiner Ordens, zum Nachtheil der öffentlichen Ruhe eines jeden chriſtlichen Staates auf's Neue aufbringt, ſo ſchnell als möglich auszurotten, ſo befehlen wir Allen, und jedem insbeſondere unter unſern Unterthanen bei Strafe des Verluſtes aller Güter und ſelbſt des Lebens, daß Niemand für die Zukunft je mehr ſich erkühne, die Lehre Martin Luther's zu verbreiten, die Schriften deſſelben in unſern Staaten einzuführen, zu verkaufen und zu kaufen, noch auch ſich ihrer zu bedienen.“

1) Theiner, Schweden und ſeine Stellung zum heiligen Stuhle, 2 Th. Augsburg. 1838 — 39. — Clarus, Schweden ſonſt und jetzt. Mainz 1847. 2 Bde.

Olof und ſein Bruder Lorenz Petersſohn hielten für ihren Glauben Religionsgeſpräche. Sie wurden von den Katholiken gründlich widerlegt — es konnte aber nicht fehlen, daß ihnen der König in der Regel den Sieg zuſprach. Rechtmäßiger Erzbiſchof von Upſala war Johann Magnus, päbſtlicher Nuntius. Er, und Johann Braske, Biſchof von Lieköping, waren Säulen der Kirche, würdig der Liebe aller Jahrhunderte. Zwanzig Jahre nach ſeiner Verbannung ſtritt und litt Magnus für die Kirche. Kurz vor ſeinem Tode ſchrieb er: „Ich finde, und will auch in der That nichts anders finden, als Dornen und Stacheln, und die Wundmale meines Herrn Jeſus Chriſtus, die ich fortwährend wegen der Wiederherſtellung des chriſtlichen Glaubens an meinem Körper trage.“ Er ſtarb zu Rom. Die beiden Biſchöfe, Peter Jakobsſohn von Weſteräs und Magnus Knut, erwählter Erzbiſchof von Upſala, die mit den Dalekarliern gegen Guſtav geſtanden, wurden hingerichtet. Jakobsſohn wurde mit einer Strohkrone auf dem Haupte, und mit einem halbzerbrochenen Säbel von Holz, Knut mit einer Infel von Baumrinde und abgetragenen Chorgewändern, beide auf abgemagerten Pferden, durch die Straßen von Stockholm geführt. Unter den ſchmählichſten Mißhandlungen wurden ſie an den Pranger geſtellt, mußten mit dem Scharfrichter trinken, wurden noch für einige Zeit in den Kerker geführt, hierauf hingerichtet — **1527** — ihre Leichname den Raubvögeln zur Speiſe ausgeſetzt. Beſonders die ſchwediſchen Nonnen von Wadſtena zeichneten ſich durch ihren Heldenmuth aus. Die Dalekarlier, welche einſt den vor Chriſtian fliehenden Guſtav bei ſich aufgenommen, erhoben ſich gegen den Räuber ihres Glaubens in den Waffen. Sie widerſtanden,

oft getäuſcht, und bis auf den Tod gehetzt, bis z. J. 1542. Die Weſtgothländer ſprechen in ihrem Manifeſte gegen den König: „er habe dem Vaterlande die Ketzerei aufgedrungen, ſeinen Eid gebrochen und die Kirche und den Clerus ſeiner alten Privilegien und Würden beraubt, die Biſchöfe aus ihren Diözeſen vertrieben und exilirt, die Kirchen und Klöſter ausgeraubt, die Klöſter nach gewaltſamer Vertreibung ihrer Bewohner dem Boden gleich gemacht, Mönchen und Nonnen zum Hohne der alten Disziplin der Kirche die Ehe erlaubt, die Meſſe verſtümmelt, und in ſchwediſcher Sprache halten laſſen, die Anzahl, Bedeutung und den Gebrauch der Sakramente geändert und verkehrt, die herkömmliche Prieſterweihe, die Ohrenbeichte, die heilige Firmung und die Anrufung der Heiligen abgeſchafft, und die Obſervanz der alten Faſtengebote aufgehoben.“

Auf dem Reichstage zu Weſteräs (1527) erreichte Guſtav freie Hand gegen die Kirche. Er heuchelte, die Krone weglegen zu wollen, auch verlangte er die Gelder zurück, die er aufgewendet. Man fürchtete die Anarchie — man bat ihn zu bleiben. Man beließ ihm zu ſeiner Entſchädigung die Beſitzungen der Bisthümer und Klöſter. Der Adel bekam ſeinen Theil an dem Raube — der Clerus ging leer aus. Nun verlangte Guſtav, daß man das reine Wort Gottes achten ſolle. Eine Liturgie in der Landesſprache wurde eingeführt — der Cölibat wurde abgeſchafft. Bei den Worten der Einſetzung ſolle man noch die Hoſtie und den Kelch in die Hand nehmen — um der Einfältigen willen — man hielt das Volk in abſichtlicher Täuſchung. Zu Oerebro (1529) wurde das Werk vollendet. Lorenz Petersſohn wurde Biſchof zu Upſala (1531).

Nach dem Geſagten wird kein billig Denkender behaupten,

das ſchwediſche Volk habe die Reformation frei und freudig aufgenommen. Nein — ſie wurde ihm aufgedrungen und aufgezwungen.

Aus der Geſchichte der Einführung der Reformation bei den germaniſchen Völkern aber ergiebt ſich, wie viel Wahrheit in der Behauptung liegt, daß der Proteſtantismus die den germaniſchen Völkern entſprechende Weiſe des Glaubens ſei. Die Wahrheit iſt, daß jene Behauptung eine Unwahrheit iſt.

Dr. Gams,
Profeſſor in Hildesheim.

2.

Ehrenrettung des Dionyſius Petavius und der katholiſchen Auffaſſung der Dogmengeſchichte.

Die Darſtellung, welche Petavius von der vornicäniſchen Trinitätslehre gibt, beſonders aber das in einigen Stellen derſelben ausgeſprochene ſcharfe Urtheil über mehrere Lehrer dieſer Periode hat ihm Freunde erworben viel ſchlimmer als ſeine offenſten Gegner, Lobredner ſeiner Gelehrſamkeit und Unpartheilichkeit auf Koſten ſeines kirchlichen Standpunkts und ſelbſt ſeines perſönlichen Charakters. Während der hochkirchliche G. Bullus [1]), wenn er ihm vorwirft, daß ſeiner Darſtellung zufolge die gemeine Lehre der vornicäniſchen Väter in der Hauptſache arianiſch geweſen ſei, die von Petavius nachgewieſene, von der überwiegenden Mehrzahl der Lehrer dieſer Periode bezeugte Ueberlieferung der ächten Lehre gänzlich überſieht; geht der Socinianer Sandius [2]) zwar von derſelben Annahme aus, aber weit entfernt dieſes vermeintliche Ergebniß ſeiner dogmengeſchichtlichen Nachweiſung dem Petavius zum Fehler anzurechnen, glaubt er vielmehr die hieraus von ſelbſt ſich ergebende Folgerung: daß nicht die trinitas ὁμοούσιος des Nicänums, ſondern die arianiſche Subordinationslehre chriſtlicher Glaubensartikel ſei, als die wahre innere Ueberzeugung des Pe-

1) Defens. fid. nic. ed. J. E. Grabe. Lond. 1703. prooem §. 8.
2) Nuel. hist. eccles. I. p. 156 bei Bullus a. a. O.

tavius bezeichnen zu dürfen, eine Ueberzeugung, von der dieſer das Gegentheil nur deßhalb ausdrücklich gelehrt habe, um Verfolgungen wegen Abfalls von der katholiſchen Kirche zur arianiſchen Secte zu entgehen.

Spätere gleichlautende Urtheile, wozu eine ſo pikante Entdeckung immer Anlaß gibt, übergehen wir [1]); auch das des Hrn. Dr. Baur [2]) hätte uns eine eingänglichere Erörterung nicht abgezwungen, wäre es nicht in Zuſammenhang gebracht mit einer Schilderung der von ihm als „ächt katholiſch“ bezeichneten Auffaſſung der dogmengeſchichtlichen Entwicklung, die, ſelbſt wenn ſie wahrer und ſchonender wäre als ſie wirklich iſt, eine nähere Beleuchtung nicht überflüſſig machte.

Wenn Hr. Dr. Baur dem berühmten katholiſchen Dogmenhiſtoriker das Zeugniß gibt, der Einſeitigkeit und Beſchränktheit des katholiſchen Standpunkts nicht unterlegen, ja ſogar über die Gränzen des katholiſchen Lehrſyſtems hinausgegangen zu ſein, ſo erweist er ihm eine Ehre, auf die dieſer Gelehrte ebenſo wenig Anſpruch macht und hat, als der katholiſche Standpunkt den dogmenhiſtoriſchen Proceß aufzufaſſen das abſchätzige Urtheil verdient, das Hr. Baur auf ihn wirft. Dies zu zeigen, und Jedem das Seinige zu geben, iſt der Zweck dieſer Abhandlung.

I.

Hr. Dr. Baur unterſcheidet dreierlei Auffaſſungen des dogmengeſchichtlichen Proceſſes: die glaubig kirchliche, die

---

1) Vgl. Möhler, Athanaſius der Große und die Kirche ſeiner Zeit. Mainz, 1827. S. 49. f. Anm.

2) Die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes. Tübingen, 1841—43. 1. Bd. S. 110 f.

ſubjectiv raiſonnirende und die kritiſch ſpeculative. Entweder nämlich ſieht man, ihm zufolge, in der Geſchichte des Dogma nur einen ſubſtanziellen Inhalt ohne die Bewegung, in welcher das Leben der Geſchichte beſteht, oder eine bloſe Bewegung und Veränderung ohne die ſubſtanzielle Realität, die der Inhalt der geſchichtlichen Bewegung ſein muß, und da nun dieſe beiden Standpunkte für die geſchichtliche Betrachtung gleich einſeitig ſind, ſo kann ihre Einſeitigkeit nur auf einem Standpunkte aufgehoben werden, auf welchem die geſchichtliche Bewegung als die nothwendige Vermittlung des Inhalts mit ſich ſelbſt, oder als die objective Selbſtbewegung des Begriffs erſcheint [1]).

Im Verfolg der weitern Schilderung der erſten Auffaſſung kommt Hr. Dr. Baur auf Petavius zu ſprechen, und da es auch uns nicht blos um dieſen einzelnen katholiſchen Gelehrten, ſondern hauptſächlich um die „ächt katholiſche“ Anſicht von dem dogmengeſchichtlichen Proceß zu thun iſt; ſo können wir nicht umhin, die ganze Stelle hieher zu ſetzen. „Auf dem erſten Standpunkt, fährt Hr. Baur fort, hält man ſich demnach nur an die Subſtanz der Sache, die der Inhalt der Geſchichte iſt, und die geſchichtliche Bewegung iſt nur die fortgehende Identität des ſubſtanziellen Inhalts mit ſich ſelbſt, d. h. eine Bewegung, die in Wahrheit keine Bewegung iſt, eine Veränderung, in welcher ſich nichts verändert. Eine andere Veränderung als eine ſolche, die rein formeller Art iſt, kann es auf dieſem Standpunkte in der Geſchichte deswegen nicht geben, weil die geſchichtliche Betrachtung von der Vorausſetzung

1) Baur a. a. O. I. S. 108.

ausgeht, daß die ſubſtanzielle Wahrheit, die der Inhalt der Geſchichte iſt, von Anfang an eine ſo ſehr in ſich vollendete und abgeſchloſſene iſt, daß ſie in ihrer Unmittelbarkeit nicht erſt einer Vermittlung bedarf. Die Subjecte, in welche die Bewegung der Geſchichte fällt, können ſich daher in ihrer Stellung zur Objectivität der Geſchichte, zu der unmittelbar gegebenen Wahrheit, nur receptiv glaubig verhalten. Jede Bewegung, durch welche der Inhalt ſich weſentlich verändern, ſich aus ſich ſelbſt herausbewegen, nicht mehr als der unmittelbar gegebene erſcheinen würde, könnte nur außerhalb der Subſtanz der Sache erfolgen, und ebendeswegen ihr Prinzip nur im Unglauben haben. Dieſe glaubig kirchliche, rein dogmatiſche Anſicht von der Geſchichte hat ihren vollkommenſten Repräſentanten in Georg Bull, deſſen bekannte Vertheidigung des nicäniſchen Glaubens darthun ſollte, daß die vornicäniſchen Väter ſchon ganz daſſelbe gelehrt haben, was der Inhalt des nicäniſchen Glaubens iſt. Alle Differenzen der Lehre werden für eine bloſe Verſchiedenheit der Form und Darſtellungsweiſe erklärt, über welche man mit billigem Auge hinwegſehen müſſe. Da, was für die vornicäniſche Zeit gelten ſoll, auch für die nachnicäniſche geltend gemacht werden kann, und überhaupt, wer einmal in dem nicäniſchen oder nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbol den authentiſchen Ausdruck der göttlich geoffenbarten Lehre erblickt, mit demſelben jede Vermittlung des Dogma für geſchloſſen halten muß, ſo kann es in der ganzen Geſchichte des Dogma keine Bewegung geben, die nicht das Princip des Irrthums und des Unglaubens in ſich hätte. Obgleich G. Bull ein Mitglied der engliſchen Episcopalkirche war, ſo iſt doch ſeine Anſicht als die ächt katholiſche

anzuſehen, und er ſelbſt machte ſie als ſolche gegen den berühmten Dogmenhiſtoriker der römiſch-katholiſchen Kirche, Dionyſius Petavius, geltend, welchem ſein hiſtoriſches Gewiſſen nicht erlaubt hatte, die thatſächliche Lehrverſchiedenheit der vornicäniſchen Periode völlig wegzuläugnen. Petavius gibt wenigſtens ſo viel zu, daß die anfangs noch ſchwankende Lehrweiſe erſt durch die nicäniſche Synode habe feſtgeſtellt werden müſſen, ja ſogar, daß es dem Arius unter den Kirchenlehrern der frühern Zeit keineswegs an Vorgängern für ſeine ketzeriſche Lehre gefehlt habe [1]). In der That ſcheint auch Petavius in dieſer Behauptung über die Conſequenz des katholiſchen Lehrſyſtems hinausgegangen zu ſein, und ſelbſt die neueren katholiſchen Dogmenhiſtoriker glauben daher eine ſolche

---

1) Hiezu bemerkt Baur in der Note 31 auf S. 110: „Man vergleiche das Opus de theol. dogmatibus de trinit. I. 5, 7. 8, 2. Planissme constat, ſagt Petavius in der letztern Stelle, germanum Platonicum Arium extitisse, tum illorum veterum secutum esse dogma, qui nondum patefacta constitutaque re ad eundem errorem offenderunt. Nam et illi productum a Deo patre verbum non tamen ex aeternitate docuerunt etc. — Quomobrem, quod Arium illius dogmatis architectum fuisse, cujusmodi hactenus auditum non erat, Alexander in epistola queritur, aliique Patres, qui contra hanc haeresim scripsere, oratorio modo et per exaggerationem dici arbitror: siquidem magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem quod Arius ante tradiderunt.“ — Die hochkirchliche Gehäſſigkeit, die Baur an dieſer Stelle noch zum Wort kommen läßt, um die „Unhaltbarkeit des ganzen Princips“ (der katholiſchen Auffaſſung des dogmengeſchichtlichen Proceſſes) zu zeigen, gibt hiezu nicht einmal einen Fingerzeig, wohl aber ſtellt ſie die Behauptung, Bullus habe ſeine (von Baur als die ächt katholiſche bezeichnete) Auffaſſung als ſolche gegen Petav geltend gemacht, als eine irrige heraus, es müßte denn Baur unter den „ächt Katholiſchen“ die Catholici Reformati, wie Bullus und die Anglicaner ſich nennen, verſtehen wollen.

Beeinträchtigung der durch alle Zeiten hindurch sich gleich bleibenden Stabilität ihres Dogma nicht zugeben zu dürfen.“ (Baur, a. a. O. I. S. 108—111.)

Nach Hr. Dr. Baur faßt sich die Ansicht des Petavius in zwei Sätze zusammen: 1) die anfangs noch schwankende Lehrweise mußte erst durch die nicänische Synode festgestellt werden; 2) dem Arius fehlte es für seine kezerische Lehre nicht an Vorgängern unter den Kirchenvätern der frühern Zeit.

Wie verhalten sich beide Sätze zu einander? Wäre der zweite, von Petavius wörtlich ausgesprochene, so gemeint, wie ihn Bull und Sand verstehen oder vielmehr verdrehen, so könnte der erste neben ihm nicht bestehen. Denn wenn, was Arius nochmals geltend machte, die gemeine Lehre der vornicänischen Väter war, dann bestand kein Schwanken in der Lehrart, dem die nicänische Synode hätte ein Ende machen können, sondern diese hätte die eigene, bisher nur ausnahmsweise vorgetragene Lehre an die Stelle der früher herrschenden gesetzt. Umgekehrt aber, wenn vor dem Nicänum einzelne Lehrer, und diese nicht durchweg, Arianisches vorgetragen, während die übrigen, und vielleicht selbst jene in einigen Stellen ihrer Schriften, die von dem Nicänum sanctionirte Lehre als die von Anfang überlieferte und darum allein ächte bezeugen, so stehen beide Sätze ohne Widerspruch neben einander, und ergänzen und begränzen sich gegenseitig. Denn je verbreiteter die arianische Ansicht unter den frühern Lehrern angenommen wird, desto ernstlicher wird man auch von einem Schwanken der Lehrweise und desto eigentlicher von einer Feststellung derselben durch die nicänische Synode sprechen müssen, und umgekehrt. Erst dann, wenn man

der Ansicht ist, daß die gemeine Lehre der vornicänischen Väter in der Hauptsache die arianische gewesen, und daß diese den durchherrschenden Trieb der dogmengeschichtlichen Entwicklung in der vornicänischen Periode bilde — kann von dem ersten Satze nicht mehr die Rede sein. Diese Ansicht scheint aber Hr. Baur dem Petavius nicht beilegen zu wollen, sonst hätte er wohl jenen Satz viel schärfer ausgedrückt und im zweiten nicht blos gesagt, es habe, nach Petavius, dem Arius nicht an Vorgängern gefehlt; denn das ist doch in Wahrheit etwas sehr Unverfängliches. Allein gerade das steht unsrer Voraussetzung entgegen. Wie käme Hr. Baur dazu, einen Mann wie Petavius der Ueberschreitung des katholischen Lehrsystems zu zeihen, wenn er in dessen Auffassung nicht mehr fand, als das eben Gesagte? — Ueber diese sich gegenseitig verdrängenden Erwägungen kommen wir nur hinaus, wenn wir annehmen, daß Hr. Baur anstatt des getreuen Bildes der katholischen Geschichtsauffassung die Carricatur derselben in dem Anglicaner Bullus gezeichnet und zugleich jene Sätze in einer weitern Ausdehnung und größern Schärfe genommen hat, als wozu ihn die Ansicht des Petavius berechtigte.

Diese ist erst nach einer Seite in den zwei Stellen ausgesprochen, auf die sich Baur nach Bull's Vorgang beruft (ob. S. 253 Anm.); und wenn man diese beiden Stellen vollständig berücksichtigt — was weder von Bullus noch von Baur geschehen ist — und in ihrem Zusammenhange würdigt, so mag zwar das in ihnen hervortretende negative Ergebniß der Forschung immer noch stärker erscheinen, als durch den objectiven Thatbestand gerechtfertigt werden kann, aber mit dem positiven — das von jenen gänzlich

übergangen ist — steht es gleichwohl so wenig im Widerstreit, als die ganze, aus beiden resultirende Ansicht des Petavius dem katholischen Standpunct fremd ist.

An der ersten — von Baur blos citirten — Stelle (de trin. I. 5, 7) faßt Petavius alles zusammen, was er in der Lehre „einiger" vornicänischer Väter Arianisches oder Arianisirendes gefunden. Einige, sagt er hier, hegten von der Gottheit und dem Personenunterschied in ihr die Meinung, es sei ein höchster, ungezeugter und unsichtbarer Gott, welcher den λόγος, den er in sich verschlossen hielt (ἐνδιάθετος), aus sich entließ als Wort, aber nicht wie ein menschliches, das vorüber geht und verhallt, sondern in sich bestehend und gleichsam verkörpert, das alle übrigen Dinge in's Dasein rief. Damals, als Gott die Schöpfung dieses Weltalls bei sich beschloß, wurde der λόγος von ihm hervorgebracht, um ihn gleichsam als Gehülfen bei der Schöpfung zu gebrauchen. So Athenagoras, Tatian, Theophilus, Tertullian und Lactantius. Diese sowohl als auch andere, wie Origenes, stellten den λόγος nach Würde und Macht unter den Vater, und obgleich sie ihn aus der Substanz des Vaters herleiten — wodurch allein er von den übrigen Dingen, die aus Nichts geschaffen sind, unterschieden ist — so glaubten sie doch, daß er wie die übrigen Dinge zu sein angefangen habe, und nahmen keineswegs an, daß er für sich, als eigene Hypostase von Ewigkeit her sei. Von den Alten — so schließt Petavius die Stelle — sei es weniger befremdlich, daß sie in solcher Weise über die Hervorbringung des göttlichen Wortes sich geäußert haben; aber wenn Zeno von Verona noch so spreche — sc. nachdem der Arianismus in Nicäa verworfen, und volle Klar-

heit und Beſtimmtheit in das Trinitäts-Verhältniß gebracht worden ſei: „patefacta constitutaque re“ — ſo könne man ſich nicht genug verwundern.

In der zweiten Stelle (de trinit. I. 8, 2) iſt es wiederum die Nichtewigkeit des λόγος, die Petavius als das Arianiſche einiger vornicäniſcher Lehrer beſonders hervorhebt [1]). Allein obgleich er, wie wir nachher zeigen werden, etwas zu voreilig jene Nichtewigkeit der arianiſchen Zeitlichkeit des Sohnes gleichgeſetzt, und deßhalb die genannten vornicäniſchen Lehrer offenbar zu hart beurtheilt hat; ſo macht er doch dieſen Fehler dadurch gewiſſermaßen wieder gut, daß er nun auch das dem Arius Eigenthümliche, was vor ihm jene Lehrer gar nicht behauptet, oder wovon ſie das Gegentheil behauptet haben, ausdrücklich

---

1) Die Stelle iſt von Hrn. Dr. Baur nicht ganz mitgetheilt; ſie lautet vollſtändig ſo: In ea vero professione planissime constat etc. (ſ. ob. S. 253 Anm.) Nam et illi productum a Deo Patre Verbum, non tamen ex aeternitate, docuerunt, sed antequam mundum fabricaret, ut illo administro ad hujus molitionem operis uteretur. Non enim per sese ac sine interjecto aliquo procreasse putabant omnia; quod et Philo in libro de Opifice mundi secutus est. Quamobrem — ante tradiderunt (ſ. ob.). Nisi forte hoc iste praecipuum habeat, quod Verbum Dei ac Filium ἐξ οὐκ ὄντων, *ex nihilo creatum* palam, ac dissertius quam unquam alias asseveraverit. Nam plerique illi, quos supra (I. 5, 7) citavi, non id aperte declarant, sed Filium sive λόγον ajunt ex Patris substantia profluxisse; ut Athenagoras, Theophilus Antiochenus, Tatianus. Origenes autem et Dionysius Alexandrinus, etsi reipsa idem quod Arius sentiunt, non tamen expresse ac verbo declarant, ἐξ οὐκ ὄντων Filium esse factum. Tum illud forte vel peculiare vel prae ceteris Arius habuit, quod Filium Dei natura esse mutabilem et in deterius verti posse defenderet. Itaque *Sozomenus* quaedam, ait, Arium docuisse, *quae a nullo hactenus usurpata fuerant, videlicet Filium Dei ex non existentibus esse factum ac fuisse quondam, cum nondum esset. Item libero suo arbitrio nequitiae ac virtutis capacem esse, et creaturam atque opificium.*

hervorhebt. Bei Hrn. Baur wie bei seinem Vorgänger Bull bricht aber das Citat gerade an dem Puncte ab, wo das Unterscheidende des Arius von den getadelten vornicänischen Lehrern aufgeführt wird. Die starke Stelle: daß eine große Zahl der ältern Lehrer dasselbe, was Arius, schon früher gelehrt habe — wird so fort geführt und dadurch wesentlich gemildert: Wenn er (Arius) nicht etwa das voraus hat, daß er offen und ausdrücklicher als irgend sonst Jemand lehrte, der Sohn sei aus Nichts geschaffen; denn die meisten von jenen Vätern lehren, der Sohn sei aus der Substanz des Vaters hervorgegangen, wie Athenagoras, Theophilus, Tatian; Origenes aber und Dionysius von Alexandrien, obgleich sie der Sache nach von Arius nicht abweichen, lehren doch nicht ausdrücklich, daß der Sohn aus Nichts geschaffen sei [1]). Sodann ist auch das vielleicht dem Arius

---

1) Indessen bemerkte Petavius kurz vorher (de trinit. I. 5, 7) auch von Origenes ausdrücklich, daß er den Sohn aus der Substanz des Vaters — mithin nicht aus Nichts — hervorgehen lasse; in Ansehung des Dionys von Alexandrien aber, der nach Basilius zuerst den Samen des Arianismus ausgestreut, referirt er, daß dieser sich von der gegen ihn erhobenen Anklage gereinigt und seinen im Eifer gegen Sabellius gebrauchten (arianischen) Aussprüchen einen guten Sinn gegeben, auch gegen das Ende seines Lebens von dem Geheimnisse der Trinität richtig gedacht, wenigstens gesprochen habe (de trin. I. 4, 10). Dagegen urtheilt Petavius von demselben Dionys in der praefat. c. 4. §. 4 nicht nur milder, sondern auch ganz anders: er habe im Eifer gegen Sabellius die Gränzen der katholischen Lehrweise übersprungen — ohne jedoch auch nur einmal den Sohn aus dem Nichtseienden hervorgehen zu lassen — auf die dagegen erhobene Einsprache aber sich ganz zufriedenstellend erklärt und auch die letzte Spur arianischer Irrlehre ausgetilgt. Petavius schließt: Sed hujus Dionysii alia loca jam attulimus (I, 4, 10. III, 11. IV, 5), in quibus citra calumniam recta est et germana trinitatis confessio. Solche sich widerstrebende Urtheile

eigen, daß er behauptete, der Sohn sei seiner Natur nach veränderlich und mit der Fähigkeit sich zum Bösen zu wenden behaftet. Deßhalb erzähle auch Sozomenus, Arius habe Einiges gelehrt, was bis dahin keiner gewagt habe, vorzubringen (nämlich eben jenes).

Das sind die Zeugnisse, auf welche hin man den Petavius des Abfalls von dem Standpunct der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte beschuldigt hat. Sie sind, obwohl von uns schon ergänzt, noch nicht vollständig; es fehlt die ganze, viel reichere Parthie derjenigen Aussagen, die in die andere Wagschale fallen, und um so sicherer den Ausschlag geben, als jene nicht viel wiegen. Denn was soll es beweisen, wenn Petavius zugesteht, daß vor Arius Arianisches gelehrt worden? Wenn Baur auf katholische Dogmenhistoriker hinweisen wollte (a. a. O. I. S. 112. Anm.), die ängstlicher waren als Petavius, so hätte er sich mit Klee begnügen sollen; Möhler steht hinter Petavius in dieser Beziehung nicht zurück[1]). Aber

finden sich bei Petavius häufig; sie sind niedergeschrieben nach dem unmittelbaren Eindruck, den das eben bei den Alten Gelesene auf ihn machte. Sein Werk de dogmat. theolog. ist nicht überarbeitet, es ist aus seinen Collectaneen mehr nur zusammengestellt. Wer ihn nach einzelnen Stellen beurtheilt, geht daher nicht selten völlig irre. Das hätten Bullus und Baur bedenken sollen; sie sind in gleicher Weise ohne all-Kritik zu Werk gegangen.

1) Es wird sich dies aus dem Verfolg unserer Darstellung ergeben. Möhler sagt (S. 56) folgendes: „Von dem Kirchenglauben müssen wir die speculativen Erörterungen Einzelner trennen; was geglaubt werden soll, ist Ueberlieferung, und in dieser stimmen alle mit einander überein. Wie der Glaube aber mit Vernunftideen in Uebereinstimmung gesetzt werden könne, geht den Kirchenglauben nichts an. Fehler und Einseitigkeiten in diesen Versuchen können nichts gegen die allgemeine Kirchenlehre beweisen: ja selbst aus den fehlerhaften Constructionen und Demonstrationen leuchtet diese klar hindurch: man sieht, daß die Väter die

auch wenn er außer jenem [1]) noch andere zu nennen hätte, die in dem Streben, auch das offenbar Dissonirende einzelner Väter in die Harmonie der allgemeinen Kirchenlehre aufzulösen, mit ihm weitteiferten, so wäre damit überall noch nichts bewiesen. Dissonanzen solcher Art hat man in der katholischen Kirche von jeher anerkannt, ohne zu fürchten, dem katholischen Standpunct im mindesten etwas dadurch zu vergeben. Fragt nicht Augustin, dessen Urtheil auch in dieser Sache von entscheidender Bedeutung

---

wahre Gottheit des Sohnes als die Lehre der Christen beweisen wollen, obschon der Beweis irrig sein mochte. Hätten die Apologeten den Glauben an die Gottheit erst erfunden, wie man sagt, so hätten sie sich ja selbst Schwierigkeiten in der Vertheidigung des Christenthums gemacht. Aber Niemand, der etwas vertheidigen will, erschwert sich die Vertheidigung selbst. Sie vertheidigten also die Gottheit Christi, weil sie diesen Glauben vorfanden." Aus den Aeußerungen des Petavius, die wir weiter unten anführen, ist zu ersehen, wie sich die Apologeten diese Schwierigkeit zu erleichtern suchten, und wie gerade dieser Versuch, den christlichen Glauben an die Gottheit des Sohnes und Geistes den Heiden mundgerecht zu machen, sie von der strengen Lehrart ablenkte.

1) Einmal auf die Vergleichung hingedrängt, räumen wir gerne ein, daß zwischen Petavius und Klee manche frappante Differenz sich nachweisen ließe. Während z. B. Klee (bei Baur I. S. 112 Anm.) subordinatianisch klingende Stellen bei Origenes auf Rechnung eines unbekannten Fälschers zu setzen geneigt ist, conjecturirt Petavius gerade das Gegentheil, daß die streng orthodox gehaltenen Stellen bei Origenes, deren Athanasius einige anführt, als unterschoben betrachtet werden könnten, wenn nicht der Respect vor Athanasius im Wege stände (de trinit. I. 4, 6). Andererseits treffen sie auch wieder ebenso schön zusammen. Wenn Klee die Erscheinung, daß die Dorstellung der Apologeten bald mit dem Scheine des Tritheismus, bald mit dem des Subordinatianismus behaftet ist, aus der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache überhaupt und der theologischen Sprache jener Zeit im Besondern erklärt, so begegnet er hierin dem Petavius auf demselben Wege, nur daß die Erklärung des letztern concreter ist, gebaut auf geschichtliche Data, die sich ungesucht darbieten (s. unt.).

iſt: Nunquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani? Und Hieronymus gibt die Antwort: Certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt, *et quae non possint perversorum hominum calumniam declinare.* Die chriſtliche Forſchung und ihr Gelingen iſt bedingt durch den Glauben, ſeine Entwicklung und Feſtſtellung. So lange der Glaube durch die Irrlehre nicht beunruhigt, und folglich auch gegen die mannigfachen Abwege derſelben noch nicht ausdrücklich verwahrt iſt durch die Ausſprüche und Erklärungen der Kirche, werden die Verſuche über ihn zu ſpeculiren deſto unſicherer und ſchwankender ſein, je ſorgloſer und freier ſie unternommen und ausgeführt werden konnten. Mit ſolchen Gedanken ging Petavius an die Nachweiſung des Mangelhaften und Verfehlten in den Auseinanderſetzungen der vornicäniſchen Lehrer; er beruft ſich dabei ausdrücklich auf die ſo eben angeführten Stellen Auguſtin's und Hieronymus, und verſichert ſich ſo der Uebereinſtimmung ſeiner Auffaſſung mit der altkirchlichen, die er nicht überbieten will [1]). Ausdrücklich erinnert er

1) De Trinit. I. 3, 1: Nunc de ceteris (— nam alii sunt, quos ne Christiana quidem dignos appellatione censeat, qui exactius de eo judicare voluerit, ut *haeretici*-), qui vel perpetuo catholici fuerunt, vel inter eos aliquando floruerunt, prima esse debet inquisitio, ut plerosque, quod dixi, constet de sanctissima Trinitate Platonico pene more sensisse, vel loquendi genere ipso nonnihil ad eum implicatos videri posse. Quod posterius ad sanctos potissimum atque omni dignos veneratione Patres attinet, quos neque culpare debeo, aut in haeresis nefariae crimen adducere, neque, si quid minus ab iis accurate dictum extat atque ab catholica norma dissidens, possum praetermittere. Die Häretiker von Haus aus ſtets ſtreng ſcheidend von den katholiſchen Lehrern, ſagt Petavius von dieſen: Sed ut erant tem-

am Schluſſe dieſer Nachweiſung, daß ſie nicht ſo verſtanden werden dürfe, als ob er nichts Geſundes und Katholiſches in den Schriften der Väter gefunden hätte. *Nam plurima reperiri fateor, e quibus nonnulla retulimus.* Denn es ſei nicht ſeine Abſicht geweſen, darzuſtellen, was ſie, abſolut genommen, über die Trinität gedacht, ſondern dasjenige bemerklich zu machen, was in ihren Schriften Verdächtiges und Gefährliches vorkomme. So habe ja auch Auguſtin vieles, was er früher gelehrt, in ſeinen Retractationen getadelt, und gewiß wäre es kein unnützes Unternehmen für die katholiſche Sache und die Theologie, und könnte nicht als unerlaubte Tadelſucht gegen jene alten und heiligen Männer angeſehen werden, wenn Jemand daſſelbe Geſchäft an ihren Werken vollzöge. [1]).

---

pora, *nondum mysterio illo satis liquido cognito*, nonnulla periculose dicta jecerunt. Die Sicherheit und Beſtimmtheit in der Auffaſſung des Dogma, das ſeiner Subſtanz nach in dem Bewußtſein der Kirche ſtets ungeſchwächt vorhanden iſt, wurde erſt durch die Dazwiſchenkunft der Häreſie nach und nach erreicht: Posteaquam seditiosarum ac pestilentium linguarum veluti flabellis ventilata fidei est illa quaestio, *multum ad ejus dogmatis professionem constantiae ac perspicuitatis* accessit, tumque illud evenit, quod bene animadvertit *Augustinus* (de civit. Dei XVI. 2): Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.

1) De Trinit. I. 6, 4. Petavius ſchließt dieſe Stelle mit den bemerkenswerthen Worten: Multo ergo minus improbari factum meum oportet, si in paucis duntaxat sanctis catholicisque scriptoribus (nam reliqui, quos eadem censura complexus sum, pro haereticis manifestis, aut contagione pravi dogmatis afflatis communi judicio censentur) idipsum praestiterim, maxime cum non tam de reipsa, quam de vocabulis ac loquendi more modoque complures appellati a me fuerint et hac qualicunque castigatione perstricti.

In allen dieſen Aeußerungen liegt indeſſen noch viel Unbeſtimmtes ſowohl in Bezug auf die Zahl derer, denen Petavius Ungenaues oder Verkehrtes in der Trinitätslehre beimißt, als in Bezug auf die Beſchaffenheit der ihnen zur Laſt gelegten Abweichungen von der gemeinen Lehrweiſe. Petavius bleibt den nöthigen Aufſchluß nicht ſchuldig. Viele unter den Alten, ſagt er [1]), die wir als Zeugen des Glaubens bezeichnen, haben beſonders auch in dem Lehrſtück von der göttlichen Trinität nicht wenig, was von dem allgemeinen Glauben abweicht, geſchrieben. Solcher aber, die in dem Weſen der Sache abweichen, ſind es nur ganz wenige. — Außer den offenbaren Häretikern und Sectenſtiftern, wie Tatian und nach dem Urtheile der Alten auch Tertullian, finden ſich einige, welche den gemeinſamen wahren Glauben der Subſtanz nach zwar feſthalten, aber in einigen Folgeſätzen von der Regel abweichen; andere, die mehr nur im Ausdrucke fehlgreifen. Von der erſtern Art ſind es drei — nicht mehr — Juſtin, Athenagoras und Theophilus [2]); von der andern Art Irenäus, Clemens Alex., und, nach dem Zeugniſſe des Baſilius, Gregor von Neucäſarea (Thaumaturgus) [3]), endlich Methodius. Dazu

1) De Trinit. praef. c. 1. §. 12.

2) Petavius kommt auf ſie, denen er den hier ſo hart beurtheilten Tatian ohne weiteres beifügt, ſpäter noch einmal im Allgemeinen zu ſprechen; praef. c. 3. §. 3 ſagt er: De hoc (Theophilo) vero idem quod de Athenagora et Justino atque etiam Tatiano, secundi omnibus saeculi scriptoribus asseverandum est, eos omnes dogmatis caput et substantiam ipsam sine ulla labe tenuisse, atque ex tam concordi de tribus in divinitate sententia, quoquo tandem ea genere locutionis expresserint, vim occultae et ab Apostolis transfusae traditionis colligi.

3) Ein weiteres Beiſpiel zu dem ſo eben bemerkten und ein neuer Beleg für den ſchon oben von uns ausgeſprochenen Satz, daß die Art der Entſtehung und die Eigenthümlichkeit des opus de theolog. dogmat.

mag man noch fügen Tertullian und Origenes, die in den meiſten Stellen ihrer Schriften offenbar häretiſch ſind, von Lactantius gar nicht zu reden, der ſich, wie Hieronymus bezeugt, mehr durch die Eleganz ſeiner Schreibart, als durch genaue Kenntniß der chriſtlichen Lehre empfiehlt. Wiewohl ſie aber gar manches, was nur mit Vorſicht zu gebrauchen iſt, in ihren Schriften ausgebreitet, ſo findet ſich doch auch Geſundes und mit der katholiſchen Regel Uebereinſtimmendes bei ihnen; und ſelbſt aus jenen Abweichungen leuchtet das Weſentliche des gemeinſamen ächten Glaubensbekenntniſſes hervor. Ja ſogar aus den abenteuerlichen Verunſtaltungen des Trinitätsdogma bei den Häretikern und jenen Schriftſtellern, die unter dieſem Namen verworfen ſind (nach Petavius: Tatian, Tertullian und Origenes), tritt etwas hervor, was für die wahre und unverändert ſich gleichbleibende Ueberlieferung zeugt [1]).

nicht erlauben, aus einzelnen Stellen auf die Anſicht des Petavius zu ſchließen! Wer könnte zweifeln, daß Petavius in Betreff des Gregorius Thaumaturgus dem Urtheil des Baſilius hier beipflichte? Und doch iſt das Gegentheil wahr! Vgl. de trinit. I. 4, 10 praef. c. 4. §. 5 (Cujus — Gregorii Thaumat. — Catholicum dictum frustra in suspicionem vocari a Basilio, dixi in primo libri de Trinitate) c. 3. §. 6.

1) Die Stelle lautet in ihrem Schluſſe vollſtändig ſo: De his itaque, qui Ecclesiae Patres vulgo censentur et in auctoritatem asciti sunt, *ita judico:* tametsi quaedam in usu cavenda de mysterio hoc nostro suis in libris adsperserint, alia quoque sana et consentanea Catholicae regulae iisdem in scriptis edidisse; tam in illis ipsis, quae abhorrentia videntur, elucere nihilomnius communis et integrae professionis summam. Dicam amplius, vel in illis portentis errorum, quibus Trinitatis dogma vitiarunt haeretici et eo rejecti nomine Scriptores, apparere tamen aliquid, quo communis fidei et traditionis veritas ac constantia probatur. Hier hat Petavius ſeine Anſicht über die vornicäniſchen Väter ausgeſprochen, wie in keiner einzelnen Stelle ſonſt. Auf ſie mußten ſich Bull und Baur beziehen, wenn es ihnen galt, ihn wegen ſeiner Auffaſſung zu loben oder zu tadeln.

Die Abweichungen der Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die ihm nach dem kaum Angeführten am weiteſten zu gehen ſchienen, glaubt nun Petavius auch noch auf ſolche Weiſe erklären zu können, wodurch ſie den in ihren Darſtellungen unangefochtenen Vätern merklich näher gerückt werden. Um nämlich den chriſtlichen Glauben den gelehrten, mit der (platoniſchen) Philoſophie vertrauten Heiden annehmlicher zu machen, hätten jene Schriftſteller die innerſten und geheimſten Züge des Trinitätsglaubens nicht mit voller Genauigkeit und Schärfe ihren für die Oeffentlichkeit beſtimmten Schriften anvertraut, und zu gleicher Zeit denſelben der platoniſchen Theologie ſo viel möglich angepaßt. [1]) Aus dieſem und keinem andern Grund hätten ſie, dem Beiſpiel des Apoſtels Paulus in Athen folgend, auf die alten heidniſchen Theologen zurückgewieſen, Orpheus, Mercurius und beſonders Plato, um an der Aehnlichkeit ihrer Lehre von der dreifachen Grundurſache des Seienden den Wiederſtand gegen das chriſtliche Dogma zu brechen [2]). Habe ja doch ſelbſt der große

1) De Trinit. praef. c. 3. §. 3 (Fortſetzung der obigen Stelle): Ac mihi videntur illi, cum adversus gentiles doctos et philosphiae deditos pro Christiana fide disceptarent, quo eam vendibiliorem facerent ac magis persuaderent, minus accurate ac subtiliter illius intima et arcana commisisse libris istis, quos emanare in vulgus cuperent; atque ad Platonis decreta eamque quam illi combiberant Theologiae formulam Christianum istud conformasse mysterium. Ita plane sese res habuit ut idem in hoc instituerent dogmate fidei, quod in plerisque aliis longe etiam postea factum novimus ab iis, qui rudes ad Christianam religionem imbuebant animos, et iis sermonibus erudiebant quos κατηχητικούς appellant. Nam initio sic illa tradebant, ut prima duntaxat adumbrarent eorum lineamenta, et ex communibus placitis atque insitis ex usu philosophorum notionibus colorem illis ac plausibilem speciem captarent,

2) L. c. §. (4 u.) 5: Certe cum unius ac trinae deitatis fidem

Athanasius, dem vor allen Vätern die genaueste und klarste Einsicht in das katholische Dogma nach dem rühmenden Anerkenntniß seiner Zeitgenossen verliehen worden; dieser wachsamste und eifrigste Vertheidiger des christlichen Geheimnisses gegen die Arianer habe, wenn er die Menschwerdung des Wortes und seine Gottheit den Heiden zur Ueberzeugung zu bringen suche, zu Vorstellungen seine Zuflucht genommen, die er aus der platonischen Philosophie entlehnt, weil sie den heidnischen Lesern geläufig waren, obgleich er selbst am besten eingesehen hätte, daß dieselben weit mehr der arianischen als der katholischen Lehre angemessen seien. Aus solcher Condescendenz seien aber auch Nachtheile entstanden; Mancher habe damit sich selbst, öfters noch Andere in Irrthum und Täuschung geführt. Indem man die christlichen Dogmen auf ähnliche Lehrsätze der heidnischen Philosophie angewandt, habe man nicht selten diese in jene übergetragen und als christlichen Inhalt unbewußt mit angenommen. Darauf hätten sich dann die Häretiker, namentlich die Arianer geworfen, und zur Beschönigung ihrer Irrlehren die aus jenen Quellen stammenden Aeußerungen älterer, angesehener Lehrer und Väter herbeigezogen [1]).

Allein die Zahl derer, denen mangelhafte oder ver-

---

contra gentiles tuentur Veteres illi, uti non incredibilem eam aut absurdam esse demonstrent, antiquos illorum Theologos proferunt, Orpheum, Mercurium, Platonem vero maxime, ac deinceps ceteros tam poetas quam generis alterius Scriptores, ab quibus illud idem dogma traditum et scriptis vulgatum fuerit. Sic Athenagoras, Clemens Alexandrinus, Origenes, Cyrillus et omnes ad unum fecere, qui in eo argumento versati sunt, ut ex primis capitibus libri nostri de Trinitate primi perspicuum erit.

1) L. c. §. 6.

kehrte Vorstellungen des Trinitätsverhältnisses zur Last fallen, steht in keinem Verhältniß mit der Masse der Zeugen für die von Anfang an vorhandene und gleichmäßig anerkannte, endlich gegen die Arianer auf der nicänischen Synode fest und unzweideutig ausgesprochene Ueberlieferung [1]). Den Beweis führt Petavius durch 4 Kapitel seiner Vorrede (capp. 2, 3, 4, 5), an deren Schluß er sagt: Durch diese Masse der Zeugen, heiliger und gelehrter Männer, dürfen wir glauben unser Wort gelöst, und was wir uns vorgesetzt (vgl. c. 1. §. 11 u. 13), vollständig geleistet zu haben: ut catholici de Trinitate dogmatis fidem omnes intelligerent per traditionis seriem ac veluti canalem a Christo et Apostolis ad Nicaena cucurrisse tempora, a quibus deinceps ad extrema usque mundi saecula plenis velis et continuato cursu provehitur. Ac tametsi *nonnulli* ex iis, quos appellavimus, iisdem illis in libris, unde testimonia protulimus, quaedam admiscuerint haud satis sincera, quae Arianorum errori gratificari videntur, *nihil hoc perpetuitati incorruptae traditionis officit*, sed miro quodam modo magis eam commendat et illustrat. Denn alle jene Irrthümer und mangelhaften Privatmeinungen beständen entweder mehr nur in der Ausdrucksweise als in der Sache selbst, oder

1) L. c. c. 1. §. 13: Verum quod ad rem magnopere spectat et nostra potissimum interest, praeter *paucos* illos, quos nominatim percensui, *quamplurimi* sunt, quorum scripta aut non multa restant, aut eorum fragmenta ab aliis descripta patribus, aut qui ab iisdem, omissis eorum verbis, testes citantur fidei illius, quam ab Arianorum calumnia vindicabant; sive nomine ipso ac sigillatim appellati sunt, sive generatim et hac comprehensi formula: ut antiquos patres ita, ut ipsimet credebant, qui illos laudabant, et sensisse de Trinitate et scriptis docuisse testentur.

bezögen sich nicht auf die Substanz des Dogma, sondern auf einzelne Momente und Folgesätze, oder sie beruhten lediglich auf der besondern Auslegungsweise, indem über das Wesen des Trinitätsgeheimnisses selbst, worin alle im Glauben übereinstimmen, der eine diese, der andere eine andere Erklärung versucht hätte [1]).

Angesichts dieser ebenso häufigen als klaren und festen Erklärungen wird wohl Hr. Dr. Baur von dem Lobe abstehen, das er dem Petavius unverdienterweise gezollt, und sich entschließen müssen, „den berühmten Dogmenhistoriker der römisch-katholischen Kirche“ zurückzustellen in die Reihe seiner Glaubensgenossen, die ihre „ächt katholische Ansicht“ mit ihrem „historischen Gewissen“ vollständig im Einklang wissen.

Die bei Petavius immer wiederkehrende Unterscheidung der Substanz des Dogma von den Folgerungen daraus und dem was sich als ihm gemäß daran knüpft [2]), so wenig scharf und durchgebildet sie bei ihm noch ist, bildet die Grundlage seiner Auffassung des dogmenhistorischen Processes. Dieser ist ihm deßhalb nicht, gleich der ῥοή des

---

1) Praef. c. 6. §. 1. Wenn nun Möhler (Athanas. I. S. 57) bei den vornicänischen Vätern keinen andern als den nicänischen Glauben findet, wenn er nur im Ausdruck und Begriff Schwankendes und Unklares zugibt (wie Baur ihm vorrückt); so unterscheidet er sich hierin jedenfalls nicht von Petavius, und Baur hätte sich nicht durch ein Paar Stellen, die von dem Eiferer Bull aufgestöbert worden waren, verleiten lassen sollen, zwischen diesem und den neuern katholischen Dogmenhistorikern eine Kluft zu befestigen, die in Wirklichkeit nicht existirt. Wenn Möhler (ebendaselbst) weiter sagt, daß man sich in der speculativen Erörterung des Trinitätsglaubens durch platonische Ideen habe irre führen lassen, so hat auch dies Petavius schon vor ihm bemerkt, wie wir kurz zuvor nachgewiesen.

2) De Trinit. praef. c. 1. §. 10.

Heraclit, ein absolut Fließendes und Veränderliches, sondern in dem Wechselnden ist ein Beharrliches, in dem Veränderlichen ein Bleibendes, die Substanz des Dogma, wie sie durch die hl. Schriften vollständig gegeben, und dann durch die Tradition in ihrer Reinheit und Vollständigkeit erhalten, oder zugleich durch diese mitbestimmt und sofort in ihrem vollen und wahren Sinne erklärt wird [1]). Das Wechselnde, was als solches unmittelbar Gegenstand der Geschichte ist, obwohl es an dem Beharrrlichen zur Erscheinung kommt, hebt dieses doch als solches nicht auf, sondern beweist es als solches, und insofern ist auch die sich gleichbleibende Substanz Gegenstand der Geschichte. Sie wäre ein blos Vorausgesetztes, beliebig Angenommenes, wenn der geschichtliche Beweis ihres Daseins nicht geführt werden könnte; und wie anders sollte er geführt werden, als aus der Reihe aller der Darstellungen, die sie zu ihrem Gegenstande haben? Die Häresie hat auch die Glaubenssubstanz zu ihrem Gegenstande, und ist insofern ein wesentliches Moment der Dogmengeschichte; aber zwischen ihr und der Orthodoxie tritt der wesentliche Unterschied ein, daß sie die Substanz des Glaubens um ihr Dasein bringen, sie aufheben und ein anderes Princip an ihre Stelle setzen, nicht wie jene ihr Dasein beweisen, bekräftigen und sie bewahren (conserviren) will. Der hieraus zwischen ihr und der Orthodoxie entstehende Kampf ist nicht ein Streit um bloße Vorstellungen derselben Sache, um verschiedene Erklärungen und Anwendungen; es ist ein Principienkampf, der Widerstreit der Grundüberzeugungen, des unmittelbaren Glaubensbewußtseins.

1) L. c. c. 1. §. 2 seqq.

Es können hin und wieder die Vorstellungen und Erklärungen auf beiden Seiten nahezu ganz dieselben sein, und doch stehen sich ihre Repräsentanten feindlich entgegen, weil sie sich entgegengesetzter Principien bewußt sind.

Wenn wir hiemit nun eine Consequenz der von Petavius aufgestellten Unterscheidung der Substanz des Dogma von den daraus gezogenen Folgerungen oder darauf gebauten Theorien und Erklärungsversuchen aussprechen; so wissen wir doch, daß er selbst derselben vergessend sich wiederholt zu Urtheilen hinreißen läßt, die auf seinem eigenen Standpunkt ihre Erledigung und Widerlegung leicht finden. Wäre ihm jene Unterscheidung ebenso klar geworden, als sie ihm geläufig war, so hätte er in anscheinend geringfügigen Unterschieden den Gegensatz der Principien, des verschiedenen Glaubensstandpunctes ausgedrückt gefunden, und die Mangelhaftigkeit oder selbst Verkehrtheit mancher Vorstellungsweisen und Erklärungsversuche als solche erkannt und billiger gewürdigt.

Dieses unser Urtheil können wir nicht besser begründen, als wenn wir gerade auf diejenigen Auseinandersetzungen des Verhältnisses zwischen dem Vater und Sohn innerhalb des göttlichen Wesens, welche Petavius an den vornicänischen Vätern am Schärfsten getadelt hat, zurückgehen. Alle Lehrer ohne Ausnahme, die das Doppelverhältniß des Sohnes zum Vater — das der Einheit seines Wesens mit diesem und das der Verschiedenheit von ihm als eigene Hypostase — aus der Doppelbedeutung des Wortes λόγος im biblischen Sprachgebrauche (oratio [sermo, verbum] und ratio [mens, sapientia]) nachweisen, nehmen nur den λόγος ἐνδιάθετος als συναΐδιος τῷ πατρὶ an und behaupten, der Sohn als eigene, selbst-

ständige Hypostase neben dem Vater, der λόγος προφορικὸς existire erst seitdem Gott den Entschluß gefaßt, die Welt zu schaffen, und er sei unmittelbar vor der Weltschöpfung zum Behufe derselben aus dem Vater hervorgegangen [1]). Diese Nichtewigkeit des Sohnes im Vergleich mit der Ewigkeit des Vaters setzt nun Petavius geradezu auf dieselbe Linie mit der von Arius behaupteten schlechthinigen Zeitlichkeit desselben, indem er dabei den von ihm selbst angegebenen wesentlichen Umstand ganz außer Berechnung läßt, daß während die vornicänischen Väter wie aus einem Munde den Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgehen lassen und von einer Schöpfung desselben aus Nichts nichts wissen, Arius umgekehrt ihn stets ἐξ οὐκ ὄντων geschaffen sein läßt und seinen Ursprung aus dem Wesen des Vaters ausdrücklich verwirft, da er nach ihm vielmehr durch den Willen des Vaters wie alle Creatur ist. Es trennt also Petavius hier zwei Momente, die schlechterdings zusammen gehören, sich gegenseitig ergänzen und zur Einheit des Begriffs fortbestimmen, und nur mittelst dieser widernatürlichen Trennung war es ihm möglich, die vornicänischen Väter einer arianischen Lehrart zu zeihen, da sie doch mit ihrer beständigen Annahme des Hervorgangs des Sohnes aus dem Wesen des Vaters in schärfstem Gegensatze zu der von Arius behaupteten Schöpfung desselben aus Nichts getreten waren. Wenn nun auch jene wie dieser die Existenz des Sohnes mit dem Moment unmittelbar vor der Weltschöpfung beginnen lassen; so ist doch das was in ihm zur eigenen Existenz gekommen nach den vornicänischen Vätern der mit dem

1) *Petav.* de trinit. I. 5, 7; 8, 2.

Vater gleich ewige Logos, hingegen nach Arius eine zeitliche Creatur, die nicht von Natur der göttliche Logos ist, sondern so nur heißt und durch Gottes Gnade es geworden ist, deren wesentliche Verschiedenheit von der Gott immanenten Weisheit, von dem seiner Natur nach göttlichen Logos ausdrücklich von ihm behauptet wird [1]). Wenn man also auch ganz auf den Buchstaben hinaufsitzen will, so läßt sich das Verhältniß der vornicänischen Lehrer zu Arius in dieser Frage doch nur so bestimmen: der Sohn ist auf die Form seines besondern, eigenen Daseins angesehen nach jenen Lehrern erst vor der Weltschöpfung da, aber das was er ist, ist von Ewigkeit her, wogegen er nach Arius zugleich seinem Wesen und seiner eigenen Existenz nach zeitlich ist. Nun frage ich jeden unbefangenen Forscher: liegen hier nicht ganz verschiedene Ansichten über den Sohn und sein Verhältniß zum Vater vor, und ist jene Unterscheidung der vornicänischen Lehrer etwas mehr als eine nicht sehr glücklich gewählte Veranschaulichungsweise ihres Glaubens an die göttliche Wesenhaftigkeit des Sohnes in eigener Persönlichkeit, eine mangelhafte Vorstellung einer unmangelhaft geglaubten Wahrheit, kurz eine philosophische aber keine dogmatische Irrung?

Es ist nicht richtig, wenn man behauptet, die Existenz des Sohnes werde von den vornicänischen Vätern als eine zeitliche angenommen; nur der Begriff der Ewigkeit in ihrem höchsten und reinsten Sinne gefaßt als das schlechthin Uranfängliche ist nicht auf den Akt des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater angewendet. Es war schwer,

1) *Petav.* de trinit. I. 8, 1. 2.

und gelingt nur dem angeſtrengteſten Denken, etwas Geſchehendes nicht als irgend einmal geſchehen zu faſſen, es über die Zeit zu erheben; noch ſchwerer fällt es, die Urſache nicht früher zu denken als das Verurſachte. Jene Väter trugen unbedenklich, wenn ſie von dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ſprachen — und ſomit nicht das ruhige, unveränderliche göttliche Sein, mit dem der Begriff der Ewigkeit wie von ſelbſt ſich verbindet, vor Augen hatten — die zeitliche Succeſſion in das Gebiet der Ewigkeit hinein. Es erſtreckt ſich, nach ihrer ſinnlichen Vorſtellung, die Ewigkeit oder vielmehr Vorzeitlichkeit vom Uranfang (Ewigkeit) bis zur Weltſchöpfung hin; in den Uranfang ſetzen ſie das göttliche Sein, in dieſen, gleichſam ſpätern Moment, unmittelbar vor Erſchaffung der Dinge, das Heraustreten des Logos aus ſeiner Immanenz in Gott, die göttliche Zeugung des Sohnes. So wenig ihnen die Vorſtellung: damals faßte Gott den Entſchluß der Weltſchöpfung — verfänglich und mit dem abſoluten Weſen Gottes unverträglich ſchien, ebenſo wenig glaubten ſie die Idee des Sohnes Gottes zu trüben, den Glauben an ſeine göttliche Weſenhaftigkeit zu verkümmern, wenn ſie ſich vorſtellten, daß der Sohn damals als für ſich ſeiend ins Daſein getreten ſei. Die bibliſche Schöpfungslehre, wornach Gott durch ſein Wort (λόγος) die Welt nach dem zuvor von ihr in ſeiner Weisheit (σοφία) gefaßten Gedanken ins Daſein rief, iſt der Quellpunct dieſes ganzen Erklärungsverſuchs, der, wenn man ihn nur als ſolchen betrachtet und das zu Erklärende, das ihm zur Grundlage dient, davon unterſcheidet, nicht nur nicht anſtößig, ſondern durch ſeine Einfachheit und Tiefe gleich ſehr beachtungswerth iſt. Auch finden ſich deutliche

Spuren, wie einzelne Väter die behufs der Veranschaulichung des Doppelverhältnisses des Sohnes zum Vater aufgestellte Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς sofort wieder in sich selbst auflösen. Wenn sie den λόγος ἐνδιάθετος als das den λόγος προφορικὸς erfüllende Wesen bestimmen, und somit diesen, der als persönlich auf die Grenzscheide zwischen Ewigkeit und Zeit gestellt ist, in das ewige göttliche Sein wieder zurücknehmen; so brechen sie, ganz gemäß der wahren dialectischen Bewegung des Begriffs, die Nothbrücke der Vorstellung (was an ihr das Mangelhafte und ein Nothbehelf des endlichen Verstandes ist, vergl. m. Einleitung in die Dogmat. S. 53), nachdem sie ihren Zweck erfüllt, und der Gedanke aus der Unmittelbarkeit des Glaubens zum Begriff über sie weggeschritten ist, hinter sich ab [1]).

Die vornicänischen Väter (Athenagoras, Theophilus, Origenes, Tertullian, Lactantius ꝛc.), sagt Petavius [2]), stellen den Logos nach Zeit, Würde und Macht unter den Vater. — Von der zeitlichen Unterordnung haben wir so eben gezeigt, daß sie nur eine scheinbare, daß sie nur eine dialectische Nothbrücke für sie gewesen sei. Sollte es sich mit der Subordination in Bezug auf Würde und Macht, mit dem Subordinatianismus dieser Väter überhaupt anders verhalten? Die Vermuthung spricht für's Gegentheil. Die zum Behufe der Erklärung des abgesonderten Daseins des Sohnes in eigener

---

1) Ueber einen solchen Versuch des Tertullian s. Möhler Athanasius I. S. 51 ff. Baur's (I. S. 169) dagegen erhobener Widerspruch hat nur in der nicht ganz klaren Entwicklung Möhlers einigen Halt.

2) De trinit. I. 5, 7.

Hypostase angenommene Nichtewigkeit desselben hat ihr Correctiv an der göttlichen Substantialität, die sie ihm stets beilegen; die Negation seines Geschaffenseins aus Nichts läßt jene Annahme nicht in den arianischen Irrthum der Zeitlichkeit des Sohnes ausschreiten. Hatten jene Lehrer die Idee des göttlichen Logos, des vom Vater gezeugten, mit ihm einigen und doch von ihm verschiedenen Sohnes mittelst eines in der Ewigkeit verlaufenden, bis zum Moment vor der Weltschöpfung sich erstreckenden theogonischen Processes zu verdeutlichen gesucht; so mag diese Lösung des Problems eine sehr unvollkommene und sogar mangelhafte sein — was wir übrigens nicht einräumen [1]) —; die wesentlichen Bedingungen der wissenschaftlichen Aufgabe sehen wir, wenigstens formell, in ihr erfüllt. Einmal nehmen sie das Ganze des dogmatischen Inhalts nach einer bestimmten Seite hin zum Ausgangspuncte — das doppelte Verhältniß des Sohnes zum Vater, die Einheit und den Unterschied — sodann suchen sie zu dem Abstractum dieses Inhalts die ihm entsprechende Anschauung, und gewinnen so einen klaren Begriff; indem sie aber drittens den in dem veranschaulichenden Bilde steckenden Gegensatz theils aufheben, theils vermitteln und zur Einheit fortbestimmen, erheben sie sich zum wahren und concreten Begriff.

In der Subordination des Sohnes unter den Vater hinsichtlich der Würde und Macht steckt die Anlage der

1) Daß dieser Weg später so gut wie ganz verlassen wurde, kommt nur von dem Abscheu gegen den Arianismus her, der die Werkzeuge zur Errichtung und Begründung seines Irrthums aus der theologischen Rüstkammer dieser Väter geholt und zu seinem Truge mißbraucht hat.

Lösung eines andern Problems, das dem Nachdenken über den Inhalt des Trinitätsglaubens sich aufdringt. Man hat diese Unterordnung tritheistisch gedeutet, während sie gerade darauf abzielt, den Monotheismus des Trinitätsglaubens zur Klarheit des Begriffs zu erheben. Der Sohn ist aus der göttlichen Substanz, aber er steht unter dem Vater, der das höchste, ungezeugte, unsichtbare Wesen ist. Ist also der göttliche Logos ein Theil der göttlichen untheilbaren Substanz? oder ist er diese Substanz zwar ganz, aber depotenzirt im Acte der Zeugung, gleichwie die gnostischen Emanationen in dem Maße als sie sich vervielfältigen ein desto schwächeres Product liefern? Beide Vorstellungen sind von den vornicänischen Vätern ausdrücklich verworfen. Die Schöpfung aus Nichts trennt Göttliches und Weltliches in Bezug auf Substantialität durch eine unendliche Kluft, und wenn gleichwohl die Welt nicht in einer fortdauernden Flucht vor Gott begriffen ist, so kommt dies nicht daher, daß sie aus seinem Wesen irgend etwas empfangen hat, sondern daher, daß er sie durch seinen allmächtigen und liebevollen Willen an sich hält, durch denselben Willen, dem sie ihr Dasein verdankt. Wie aber durch den christlichen Schöpfungsbegriff die um das göttliche Wesen herum fingirten Kreise des gnostischen Emanatismus durchschnitten und zerrissen sind; so ist der christliche Gottesbegriff zu lauter und erhaben, um innerhalb des Göttlichen selbst irgend einer Theilung, Verringerung oder Depotenzirung Raum zu geben. Dazu kommt, daß der von Anfang an zur Menschwerdung bestimmte und sich bestimmende Sohn Gottes auch von Anfang an derjenige ist, in welchem die Gottheit zur Welt in unmittelbare Beziehung tritt, in

ihr erscheint u. s. w., während sie in ihrem ewigen An-sich als unsichtbares Wesen von der Welt abgekehrt ist; daß also der λόγος προφορικὸς wie ihm als solchem, in seinem Unterschiede vom Vater, das Prädicat der Ewigkeit sensu eminentissimo vorhin abgesprochen wurde, nun weiterhin auch die Prädicate des unsichtbaren, anfangslosen, ungezeugten, überhaupt absoluten Wesens entbehren muß. War einmal in solcher Weise der Versuch gemacht, die Einheit und den Unterschied des Sohnes im Verhältniß zum Vater zu begreifen, so lag zur Begründung der Einheit Gottes, ungeachtet der Zweiheit oder Dreiheit der Hypostasen, nichts näher, als das was im Sohne das Wesen an sich ist, was er aus dem Vater und mit ihm gemein hat, in den Vater hineinzunehmen, und darauf die Einheit Gottes zu bauen, in dem dagegen, was ihn von dem Vater unterscheidet, ihn unter ihn zu stellen als von ihm gezeugt, als vor der Weltschöpfung aus ihm hervorgegangen, als sein Diener und Gehülfe bei diesem Werke u. s. w. Wären sich die vornicänischen Väter dieser Trennung des Sohnes Gottes von dem dem Vater immanenten λόγος ἐνδιάθετος, und damit von dem absoluten Wesen selbst, als einer blos abstract-dialectischen nicht bewußt gewesen, wäre ihnen der Sohn Gottes, den sie dem Vater unterordnen, der ganze nach allen Seiten in sich abgeschlossene göttliche Logos; dann hätten diejenigen Recht, welche ihnen den Subordinatianismus und den Tritheismus aufbürden. Da aber beides nicht der Fall, da sie vielmehr, wenn sie den Sohn dem Vater sofern er von ihm verschieden ist unterordnen, ihn seinem Wesen nach im Vater geborgen wissen mit allen den Prädicaten, die diesem, d. h. dem höchsten Gotte zukommen; so war

ihr christlicher Glauben salvirt, und die Sprödigkeit des Ausdrucks, die hinter dem spaltenden Gedanken und seinen dialectischen Wendungen zurückbleibende Sprache verursachte ihnen keine Unruhe.

Auf die Supereminenz des Vaters hat man auch später noch, nachdem in Nicäa die Wesensgleichheit der göttlichen Personen schon ausgesprochen und vollkommen aufgeklärt war, den Beweis der Einheit Gottes gebaut, indem man sagte, die drei Personen seien deßhalb nur ein Gott, weil aus Einem alle, weil Sohn und Geist in in den ungezeugten Vater, als in ihre einheitliche Spitze auslaufen. Diese Auffassung, obschon um eine Stufe höher, ist doch nicht viel besser als jene. Denn jene einheitliche Spitze ist der Vater blos als erste Hypostase, gleichsam losgetrennt von seinem Wesen, blos als ingenitus und generans, weil, wenn man das Wesen hinzunimmt, der Sohn und Geist gleichfalls mitgesetzt, und somit die Dreiheit in die Einheit aufgelöst ist, statt daß sie auf diese hinausgeführt werden sollte. Die logische Trennung ist also hier in ähnlicher Weise beim Vater vorgenommen, wie dort beim Sohne, wiewohl wir zugeben, daß dies ein Fortschritt ist im Vergleich mit der vornicänischen Begriffsarbeit. Daß die vornicänischen Väter die jedenfalls nothwendige Trennung an der Idee des Logos vollzogen, das hat seinen Grund außer anderem gewiß auch darin, daß ihnen die Homoousie desselben mit dem Vater noch nicht so geläufig und klar war, wie sie den spätern Vätern aus dem Kampfe gegen den Arianismus es geworden ist. Sie wußten mit vollkommenem klarem Bewußtsein nur um die Homoousie des λόγος ἐνδιάθετος mit dem Vater; die Homoousie des Sohnes mit dem Vater war ihnen eine

blos mittelbare, durch den λόγος ἐνδιάθετος vermittelte, und hatte daran gewiſſermaßen eine Schranke. Denn wenn gleich der Gedanke oder die Weisheit in Gott reell nichts anderes als das göttliche Weſen ſelbſt ſein kann, ſo iſt ſie doch als Eigenſchaft von ihm unterſchieden. Das trübte den Begriff der göttlichen Weſenhaftigkeit des Sohnes, und es bedurfte der grellen, ausſchreitenden Verfolgung der vornicäniſchen Vorſtellungsweiſe im Arianismus, um bis zu der klaren und unverrückbaren Idee der Weſensgleichheit, der Homoouſie des Sohnes mit dem Vater, zu gelangen. Eine Unklarheit und Unſicherheit in der begrifflichen Beſtimmung des unmittelbaren Glaubensbewußtſeins iſt das Aeußerſte, was man den vornicäniſchen Lehrern vorwerfen kann. Wenn ihre Darſtellungen dem Arianismus viel näher liegen als dem Sabellianismus und den verwandten Denkweiſen bis zurück auf den Gnoſticismus und Ebionitismus; ſo liegt eben in dem Umſtande, daß dieſe Denkweiſen das chriſtliche Bewußtſein durch Beſtreitung ſei's der göttlichen Weſenhaftigkeit ſei's der göttlichen Perſönlichkeit Chriſti auf's unmittelbarſte und tiefſte verletzten, ein von Petavius nicht berührter aber nicht minder als die von ihm angeführten einleuchtender Erklärungsgrund für das weite Ausſchreiten jener Väter nach der entgegengeſetzten Seite. Aus demſelben Grunde erklärt ſich die in manchen ſpätern Darſtellungen, nachdem der Sabellianismus erloſchen und an ſeine Stelle der entgegengeſetzte Irrthum des Arianismus getreten war, ſichtbare, nicht minder bedeutende Hinneigung zu der ſabellianiſchen Erklärungs- und Ausdrucksweiſe. Man kann als Beleg hiefür das früher verworfene, ſpäter zum Schlagwort erhobene Ὁμοούσιος anführen. Aber ſo

wenig es gelingen wird, diesen Darstellungen die sabellianische Denkart zu unterstellen, ebenso wenig liegt jenen die arianische zu Grunde.

Das ist die Auffassung des dogmengeschichtlichen Processes an einem Beispiel, die wir als die „ächt katholische" anerkennen, und zu der sich, wie wir gezeigt zu haben glauben, auch Petavius bekennt. Haben wir diesem damit die Ehre entzogen, die ihm Hr. Baur erwiesen, so soll ihm dieser Verlust auf einer andern Seite zum Gewinn ausschlagen, indem wir es jetzt versuchen die Unehre abzuwehren, die wie zur Vergeltung des dem „berühmten Dogmenhistoriker der römisch-katholischen Kirche" gespendeten Lobes derselbe Gelehrte der katholischen Geschichtsauffassung zugedacht hat.

II.

„Auf diese Weise — fährt Hr. Dr. Baur in der Eingangs mitgetheilten Stelle fort — verschwindet aus der Geschichte jede lebendige Bewegung: es gibt für die katholische Betrachtung nur Ketzer, deren verderbliche Irrlehre in keinem natürlichen Zusammenhang mit dem substanziellen Inhalt des Dogma steht, und Rechtgläubige, die, wenn auch in andern Ausdrücken und Formeln, doch ohne irgend eine wesentliche Verschiedenheit der Lehre, fort und fort dasselbe wiederholen."

Hr. Dr. Baur anerkennt den Dualismus, welchen die Geschichte des Dogma in dem Gegensatze der wahren und falschen Lehre aufzeigt, so wenig, als er den Gegensatz von Gut und Bös als einen wesentlichen, die Subjecte absolut trennenden gelten ließe. Sein Standpunct ist der der absoluten Idee, die sich nach ihren verschiedenen Mo-

menten mit sich selbst vermittelt (I. S. 101), der Standpunct des absoluten Erkennens, auf welchem das Unwahre nur als etwas Einseitiges und Negatives, übrigens Natürliches, ja sogar Nothwendiges erscheint. Der Geist muß, wenn er seine höchste Aufgabe vollzieht, das an sich Seiende seinem Bewußtsein zu bewähren, die objective Wahrheit zur subjectiven Gewißheit zu bringen, zwei gleich einseitige Richtungen — eine subjective und eine objective — durchlaufen, bis er „aus dieser noch unwahren und unwesentlichen Gestalt seiner selbst zu seinem wahren Selbst zurückkehren und in der Objectivität der absoluten Idee mit freier Selbstbestimmung sich mit sich selbst zusammen schließen kann“ (Baur, I. S. 102). Ein Dogma im Sinne der christlichen Kirche (auch der protestantischen), als objective absolute Wahrheit, gibt es nach Hrn. Baur nicht; die Unterscheidungen, worauf der Begriff des Dogma beruht, zwischen göttlich geoffenbarter und menschlicher Vernunftwahrheit, zwischen der subjectiven und darum fehlbaren Thätigkeit der einzelnen kirchlichen Organe und der unfehlbaren Thätigkeit der Kirche als der von Christus gestifteten und vom hl. Geiste geleiteten Gemeinschaft der Gläubigen, gelten ihm als einseitig und unwahr. Ausdrücklich gehört nach ihm die Dogmenbildung der einseitigen und unwahren Objectivirung der absoluten Wahrheit an. „Der von dem Inhalt der absoluten Idee erfüllte und durchdrungene Geist hat zwar den Drang in sich, aus sich heraus zu gehen, den objectiven Inhalt der Idee aus sich herauszustellen, und sich in ihn hineinzubilden, sich selbst in ihm zu objectiviren, um jenen Inhalt, nach seinen verschiedenen Momenten, sich selbst zum Bewußtsein zu bringen; aber diese Objectivität, in welcher der Geist

sich selbst gegenständlich wird, trägt noch das Gepräge einer blos vorgestellten Objectivität an sich. Die Vorstellungen, Urtheile, Reflexionen, in welche der Inhalt des religiösen Bewußtseins umgesetzt und auseinandergelegt wird, gelten in der Form von Glaubenssätzen und Glaubenslehren als objective, unmittelbar gegebene Bestimmungen der absoluten Wahrheit, während sich in ihnen nur die **Subjectivität des vorstellenden Bewußtseins** abspiegelt" (Baur, I. S. 102 u. 103). Indem aber der Geist also sich selbst gegenständlich wird, verliert er doch das Bewußtsein seiner Selbst nicht. Wie er sich in die Objectivität gleichsam hineingesetzt und in ihr verborgen hat, so zieht er sich wieder aus ihr zurück, reißt sich von ihr los, zerfällt mit ihr. Jenes ist der Character der ältesten Periode des christlichen Dogma, die vorherrschende Richtung auf das Objective geht bis zur Reformation fort; mit der Reformation tritt die andere Richtung ein, der Geist wendet sich in sein eigenes Selbst zurück und vertieft sich in den Inhalt des subjectiven Bewußtseins (Baur, I. S. 105). „Je tiefer aber das Subject in sich selbst zurückgeht, desto gewisser muß in ihm das Bewußtsein einer über alles Subjective hinausgehenden Objectivität erwachen. Der Gegensatz, in welchen erst die neuere Zeit zu jener rein subjectiven Richtung sich setzte, und die hohe objective Bedeutung, welche der Trinitätslehre, als der wesentlichsten Lehre des Christenthums, auf dem Standpuncte der speculativen Theologie gegeben wird, zeigt, daß nunmehr auch für dieses Dogma eine neue, mit dem allgemeinen Wendepunct der neuern Philosophie und Theologie auf's engste

zusammenhängende Epoche begonnen hat" (Baur, I. S. 106 f.).

Dies ist nach Hrn. Dr. Baur die „objective Selbstbewegung des Begriffs," die durch wesentliche Veränderungen und Umgestaltungen hindurch sich gleichbleibende substantielle Wahrheit, wie sie uns in der Geschichte nach kritisch speculativer Auffassung entgegentritt. Wie alle geistige Bewegung erst mit der „speculativen Theologie" nach Hegel'scher Bestimmung zum Abschlusse kommt, so auch die Trinitätslehre; wobei nur nicht zu vergessen, daß der kaum bezeichnete Entwicklungsgang im Großen, sich in jeder Periode im Kleinen wiederholt, und folglich Baur und Hegel nicht ganz ohne Vorgänger, wenn gleich von keinem erreicht sind. Finden sich diese auch meistens und vorzugsweise in der Reihe der Irrlehrer, als deren eifrigen Patron sich deßhalb Baur überall zeigt, so streifen doch selbst unter den höchst geachteten Vätern, den Repräsentanten der „einseitig objectiven Richtung" manche, z. B. sogar der hl. Augustin, an die Spitze vollendeter speculativer Erkenntniß an.

Es kann nicht davon die Rede sein, den katholischen Dogmenhistorikern diese Auffassung des dogmengeschichtlichen Processes zu vindiciren, in der wir nichts erkennen, als das letzte Stadium der einseitig subjectiven Richtung, welche nach Hrn. Dr. Baur die Reformation im Gegensatze der ältern Zeit charakterisirt. Die katholische Auffassung des Dogma und seiner Entwicklung ist durch die tiefste Kluft von ihr getrennt; auf den Dualismus von Wahrheit und Irrthum, wie von Gut und Bös, auf den Unterschied von göttlicher und menschlicher Wahrheit, der subjectiv fehlbaren Thätigkeit des Einzelnen und der ob-

jectiv unfehlbaren Thätigkeit der Kirche gebaut, ist sie principiell eine ganz andere [1]). Wir haben in dieser Materie mit Hrn. Baur nichts gemein, als den allgemeinen Begriff der Geschichte, und nur von diesem aus können wir gemeint sein, die katholische Auffassung des dogmengeschichtlichen Processes gegen seine Anklagen zu vertheidigen. Jener Principienstreit bleibt auf der Seite liegen, weil, wie Thomas von Aquin sagt, contra principia negantem nicht zu disputiren ist; um ihn aufzunehmen, müßten wir erst eine gemeinsame Grundlage aufsuchen, wodurch wir uns nur von der Hauptaufgabe entfernen würden.

Die Veränderungen, deren zeitliche Aufeinanderfolge, ursächliche Auseinanderfolge und pragmatischen Zusammenhang die Geschichte darstellt, müssen einerseits wirkliche Veränderungen, und dürfen andererseits nicht bloße Veränderungen sein; es muß sich durch sie ein rother Faden, eine substantielle Realität hindurch ziehen, in der das Gemeinsame und Beharrliche bei aller Verschiedenheit zu Tag tritt; die Veränderungen müssen solche sein, die nicht außerhalb der Sache, sondern entweder an ihr selber, oder in Bezug auf sie in der Art und Weise ihrer Manifestation vor sich gehen. Da der Inhalt der Geschichte, von der wir reden, ein geistiger ist, die Wahrheit als Gegenstand der Erkenntniß, so wird das Verhältniß des Veränderlichen zu dem Beharrlichen, je nachdem diese Wahrheit auf dem Wege der Erfahrung allmählig gewonnen, erwei-

---

1) Auch der orthodoxe Protestantismus, obgleich er schon den Begriff des Dogma einseitig subjectiv bestimmt, steht gegenüber von Hrn. Baur doch ganz entschieden auf unsrer Seite; weßhalb denn auch dieser über Hagenbach und Thomasius nicht weniger als über Möhler und Klee seine Klage erhebt. (I. S. 112. Anm.)

tert und berichtigt, oder als eine von vorne herein gegebene in das Bewußtsein aufgenommen und für dasselbe bewährt wird, ein wesentlich verschiedenes, und sonach auch ihr Begriff ein anderer sein. Die Wahrheit des Trinitätsglaubens ist als eine geoffenbarte von der letztern Art. Sie wird als solche weder durch Erfahrung gewonnen, noch aus der Vernunft entwickelt, sondern ist als eine absolute, weder der Erweiterung noch der Läuterung fähige, Gegenstand unbedingter Annahme im Glauben, und verhält sich als die unveränderliche Substanz, an der sich der dogmengeschichtliche Proceß vollzieht. Von welcher Art sind nun die in diesem begriffenen Veränderungen? Sind sie, wie Baur behauptet, nothwendig bloß formeller Art, nur verschiedene Ausdrücke und Formeln desselben wesentlichen Inhaltes? Ist die gegebene Glaubenswahrheit, wie er weiter behauptet, auf diesem Standpunkte „eine so sehr in sich vollendete und abgeschlossene, daß sie in ihrer Unmittelbarkeit nicht erst einer Vermittlung bedarf", daß „jede Bewegung, durch welche der Inhalt sich aus sich selbst herausbewegen würde, nur außerhalb der Substanz der Sache erfolgen, und ebendeßwegen ihr Princip nur im Unglauben haben könnte?" Diese Fragen sieht sich Baur, um seinen Widerspruch gegen die „kirchlich glaubige" Auffassung zu begründen, insgesammt zu bejahen genöthigt. Wir verneinen sie; und wenn es uns gelingt, diese Verneinung zu begründen, so ist jener Widerspruch als ein grundloser erwiesen.

Weil die geoffenbarte Wahrheit mit dem Anspruch der Absolutheit auftritt, deßhalb soll sie einer Vermittlung nicht bedürftig, ja sogar nicht fähig sein! Was versteht man da unter Vermittlung? Offenbar eine

weſentliche Veränderung, wie denn Baur beides als gleichbedeutend neben einander ſtellt (I. S. 109), alſo eine Erweiterung oder eine Berichtigung, wovon das eine wie das andere durch den Begriff der Abſolutheit allerdings ausgeſchloſſen iſt. Aber wie? wenn die „nothwendige Vermittlung“ der Idee eine weſentliche Veränderung ihres Inhalts bedingt, dann iſt ja offenbar die geſchichtliche Bewegung „eine bloße Bewegung und Veränderung ohne die ſubſtanzielle Realität“, dann tritt mit jedem Stadium derſelben etwas anderes und neues ein; dann iſt „die abſolute Wahrheit, die auf dem Wege des ſpeculativen Denkens zur abſoluten Gewißheit des Geiſtes gelangen ſoll“ (I. S. 102), nur ein Name, ein abſtracter, inhaltsloſer Begriff, und die Geſchichtsbetrachtung des Hrn. Dr. Baur tritt auf die Stufe der „ſubjectiv raiſonnirenden“ zurück, die er als einſeitig und unwahr ſelbſt ausdrücklich verwirft. — Das iſt nicht die Frage zwiſchen ihm und uns, ob die geſchichtliche Entwicklung des Dogma in Veränderungen ſich fortbewege, die ſich als wahrhafte Verſchiedenheiten, und nicht bloß als Aenderungen des Ausdrucks und der Formeln ſich ankündigen — denn das behaupten auch wir und hat man katholiſcherſeits immer eingeräumt [1]), — ſondern ob dieſe

1) *Vincen. Lirin.* Commonit. cap. 28: Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi *profectus* habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Si quidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur; ad *permutationem* vero, *ut aliquid ex alio in aliud transvertatur*. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dog-

Veränderungen nothwendig Veränderungen der substantiellen Wahrheit des Dogma seien und eine wesentliche Verschiedenheit der Lehre einschließen. Das läugnen wir.

So weit die Dogmengeschichte lediglich das kirchliche Glaubensbekenntniß der hervorragendsten Personen und die Symbole der Concilien berichtet, ist ihr Inhalt allerdings „die fortgehende Identität des substanziellen Inhalts mit sich selbst", d. h. die ununterbrochene Ueberlieferung und Bezeugung derselben Wahrheit — eine Monotonie, die durch die Mannigfaltigkeit der äußeren Umstände, unter welchen sie ausgesprochen und abgefaßt worden, nicht wahrhaft beseitigt wird. Aber das ist nicht der alleinige Inhalt der Dogmengeschichte. Die Grundstriche, welche den Principienkampf der kirchlichen Wahrheit mit dem häretischen Irrthum darstellen, sind die eigentlichen Grundzüge des dogmengeschichtlichen Gemäldes. Dieses wird um so lebendiger, je umfassender sowohl die verschiedenen Standpunkte berücksichtigt werden, von denen aus die ausgezeichnetern Zeugen der kirchlichen Wahrheit den häretischen Irrthum bekämpften, als auch die verschiedenen Seiten des letztern, gegen welche ihre Angriffe gerichtet waren. Nimmt man dazu noch, daß in einer längern Periode der häretische Irrthum sich von verschiedenen, zum Theil geradezu entgegengesetzten Seiten der kirchlichen Wahrheit entgegenstellte, und die kirchlichen Lehrer hiedurch veranlaßt waren, die von ihnen festgehaltene Wahrheit in Gemäßheit dieser wechselnden Gegensätze, folglich stets wieder aus einem neuen Gesichtspunkte auseinander zu setzen; so haben wir eine zusammenhängende Reihe von Bewegungen und Ver-

---

mate, eodem sensu, eademque sententia. Vergl. meine Dogmatik, 1. Thl. 1. Abthlg. S. 402.

änderungen, die den Wechsel, die Mannigfaltigkeit des Geschehenden beurkunden, und einen Grund der Veränderungen, einen Mittelpunkt der Bewegungen als das Eine in dem Mannigfaltigen, als das Beharrliche in dem Wechsel, welches eben das ist, was in dem Geschehenden geschieht. Die Einseitigkeiten, von denen Baur spricht, sind hier vollkommen beseitigt; die Dogmengeschichte, die das vorhin Beschriebene zu ihrem Inhalte hat, zeigt weder bloße Bewegung und Veränderung ohne die substantielle Realität, noch einen substantiellen Inhalt ohne Bewegung, sondern alle die Veränderungen, von denen sie erzählt, sind ebenso viele Manifestationen derselben Wahrheit gegen den ihr entgegentretenden häretischen Irrthum, und zwar fortlaufende, ununterbrochene Manifestationen derselben, während die Häresie nur strich- und stellenweise auf dem Felde der Geschichte erscheint. Und die Häresie selbst ist eine Manifestation der Wahrheit, wenn gleich eine unfreiwillige, nicht sowohl dadurch, daß sie in ihrem Widerspruch gegen die Wahrheit Zeugniß für ihr Dasein ablegt, als vielmehr dadurch, daß sie im Widerspruch mit sich selbst — der Arianismus mit dem Sabellianismus, der Pelagianismus mit dem Manichäismus ꝛc. — sich selbst widerlegt und beseitigt, und so die Wahrheit von ihrem Widerspruche befreit.

Die Bewegung in dem dogmengeschichtlichen Processe ist aber nicht blos relativer Art; sie besteht nicht allein in der wechselnden Gegensätzlichkeit des Dogma gegen die verschiedenen häretischen Aufstellungen, sondern auch in der Mannigfaltigkeit der subjectiven Versuche, den überlieferten Glaubensinhalt, das Gemeingut der Kirche, zu ergründen, zu vermitteln, sich und andern verständlich zu machen. Das

ist die eigentliche Wurzel der dogmengeschichtlichen Bewegung, der Quellpunkt aller Veränderungen, von denen die Geschichte des Dogma erzählt. Die Häresie selbst ist fast durchgängig in ihrer Entstehung nichts als ein verunglückter Versuch, das kirchliche Dogma mit dem anderweitigen Wissen und sonst Gewissen in Einklang zu bringen, dasselbe vor diesem zu rechtfertigen, überhaupt zu erklären und zu begreifen. Gelang es nicht, so suchte der Häretiker, der als solcher von Haus aus nur mit schwachen Banden an dem kirchlichen Glauben, mit desto festern an seinem eigenen Ich hängt, den Fehler nicht auf der Seite seines subjectiven Geistes, des über dem Dogma errichteten wissenschaftlichen Gebäudes, sondern in den Fundamenten. Dieser Irrthum bedingt die Vollendung der Häresie. Der Häretiker verändert nun diese Fundamente, oder legt ganz neue, eben solche, welche jenes Gebäude erfordert, damit es in sich selbst haltbar sei. Man kann mit ihm dasselbe wissenschaftliche Gerüste errichten, und finden, daß es den Fundamenten nicht ganz gemäß ist, daß es zu weit oder zu enge ist, um mit ihnen als ein einheitliches, in sich zusammenhängendes, sich gegenseitig stützendes und tragendes Werk zu gelten; aber der, welcher in dem empfangenen Glauben feststeht und in ihm als der absoluten Wahrheit beharrt, erträgt die Mangelhaftigkeit seiner wissenschaftlichen Erkenntniß, wohl wissend, daß, wie Clemens von Alexandrien sagt [1]), die Lehre des Erlösers in sich selbst vollkommen (αὐτοτελὴς) und keiner Unterstützung bedürftig ist (ἀπροσδεὴς), da sie „göttliche Kraft und Weisheit“ ist 1 Cor. 1, 24; wogegen der Häretiker seine

1) Stromat. lib. I. p. 319 ed. Potter.

Einsicht für vollkommen haltend, sich von ihr aus gegen die ewige Wahrheit wendet und sie nach seinem Gutdünken ändert. Nicht auf die Theorie kommt es an, sondern auf ihre Grundlage und Voraussetzung, auf den Glauben. Eine mangelhafte und selbst falsche Theorie macht noch nicht zum Häretiker, sondern der mangelhafte und verkehrte, mit Hartnäckigkeit festgehaltene Glaube. — Nehmen wir dies alles zusammen, was auf beiden Seiten zur Erklärung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens von Anfang an zu Tag gefördert worden, so finden wir eine Masse von verschiedenen Ansichten, welche nicht leicht ein Geschichtschreiber vollständig bewältigen wird, und derjenige gar nicht bewältigen kann, der in jeder derselben etwas „anderes" finden will. Wiesen sie nicht zurück auf gemeinsame feste Voraussetzungen, so wären sie dem Chaos zu vergleichen, in welches Licht und Ordnung zu bringen der Geschichtschreiber vergeblich arbeitete.

Indessen alle diese Versuche, die Glaubenswahrheiten zu erklären, zu rechtfertigen, überhaupt zu begreifen, gehören als solche gar nicht in die Dogmengeschichte, sondern in die Geschichte der Dogmatik — ein Unterschied, den die Dogmenhistoriker, so viel mir bekannt, theils gänzlich übersehen, theils wenigstens nicht fest und klar bestimmen. Was sie zum Gegenstand der Dogmengeschichte macht, das ist ihr Verhältniß zu der von Zeit zu Zeit nothwendig werdenden ausdrücklichern Formulirung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, zu der kirchlichen Lehr-Entwicklung und Festsetzung (explicatio et definitio). Erklärungsversuche, die wissenschaftlich genommen einen sehr geringen Werth haben, können auf diesen praktischen Zweck sehr wirksam influiren, während wissenschaftlich bedeutungsvolle Anstren-

gungen vielleicht nichts dazu beitragen oder gar störend einwirken. Der Dogmenhistoriker kann seine Aufgabe: die Gestaltungen des Dogma im kirchlichen Glaubensbekenntniß nicht bloß einfach factisch aufzuführen, sondern auch in ihrem allmähligen Werden nachzuweisen und hiedurch innerlich geschichtlich zu erklären, — nicht mit der nothwendigen Klarheit vollziehen, ohne bei jedem Schritte jene Unterscheidung auf's sorgfältigste zu beachten. Inwiefern jedoch dasjenige an den wissenschaftlichen Versuchen, was wir so eben der Dogmengeschichte als solcher (im Unterschiede von der Geschichte der Dogmatik) zugewiesen haben, sich vorzugsweise im Gebiete des Gegensatzes der kirchlichen Auffassung des Glaubens gegen die häretische bewegt und somit der kurz zuvor aufgestellten Betrachtung des dogmengeschichtlichen Processes zufällt; so bleibt uns nur noch die andere Seite jener Versuche kurz zu berühren übrig. Die Veränderungen, auf die wir bei den verschiedenen Erklärungs- und Vermittlungsversuchen stoßen, sind allerdings bloß formeller Art: es ist die Fortbewegung des in allen als der gleiche vorausgesetzten positiven Inhalts aus der Unmittelbarkeit seines Gegebenseins durch das vorstellende Bewußtsein hindurch zum concreten Begriff, oder der dialectische Proceß, in dessen Folge nichts anderes, sondern dieselbe Wahrheit anders gewußt wird. Dennoch aber laufen materiell verschiedene Momente mit unter, wodurch sich ein Versuch wesentlich von dem andern unterscheidet, nämlich die allgemeinen Voraussetzungen, auf die man das Dogma basirt, und mit welchen sein specieller Inhalt in Uebereinstimmung gebracht und so als ein vernünftiger gewußt wird. Man vergleiche z. B. nur die Versuche der platonisirenden Kirchenväter in der Trinitäts-

lehre mit denjenigen, welche die Erkenntniß und das Verständniß des Trinitätsglaubens, in Anlehnung an die bibliſche Schöpfungsdarſtellung, auf die allgemeine Idee des göttlichen Logos, nach Analogie des menſchlichen, begründen.

Hr. Dr. Baur, indem er auf die berührten verſchiedenen Seiten des dogmengeſchichtlichen Proceſſes nicht achtet, hat ſich die Sache, unſeres Erachtens, viel zu leicht gemacht. Er hält den einen Geſichtspunct der dialectiſchen Vermittlung feſt, unter den ſich der ganze dogmengeſchichtliche Proceß nicht bringen läßt. Und dieſe dialectiſche Vermittlung, dieſe „objective Selbſtbewegung des Begriffs," was iſt ſie ihm anders, als das Hinſtreben des in ihr wirkſamen denkenden Geiſtes zu dem Hegel'ſchen Begriff, unter allmähliger Beſeitung der Sache ſelbſt im Sinn und Bewußtſein derer, die ſie gläubig feſthalten und ſich wiſſenſchaftlich über ſie zu verſtändigen ſuchen? Was iſt ſie anders, als die allmählige Selbſtauflöſung des Dogma? Baur hat keinen andern Begriff von der Dogmengeſchichte, als ihn Strauß an der Stelle, wo er ſich auf ihn auch ausdrücklich beruft, mit der ihm eigenen Schärfe und rückhaltloſen Offenheit beſchreibt: „Es (das Dogma) iſt in unbefangener, unbeſtimmter Geſtalt vorhanden in der Schrift; in der Analyſe und nähern Beſtimmung deſſelben tritt die Kirche in Gegenſätze aus einander, die wohl auch in häretiſche Extreme auslaufen; ſofort erfolgt die kirchliche Fixirung im Symbol, und die Symbole werden zur kirchlichen Dogmatik verarbeitet; demnächſt aber erwacht allmählig die Kritik, der Geiſt unterſcheidet ſich von der Realität, die er ſich in der kirchlichen Lehre gegeben, das Subject zieht ſich aus der Subſtanz ſeines bisherigen Glaubens heraus, und negirt dieſe als

seine Wahrheit. Dies wird es aber nur thun, weil ihm, wenn auch zunächst nur an sich und in unentwickelter Form, eine andere Wahrheit aufgegangen ist; und es hängt nun alles an der Frage, ob diese neue, spekulaltive Wahrheit dieselbe mit der alten kirchlichen sei, oder ihr fremd und entgegengesetzt, oder ob ein Mittleres zwischen beiden stattfinde [1])?" Die Antwort kennen wir! — So ist dann aber in der That, außer dem von Anfang an, aber bewußtlos, zu diesem Ziele hinstrebenden objectiven Geiste, in der ganzen Dogmengeschichte keine substantielle Realität oder Wahrheit, sondern lauter Veränderung und nichts als Veränderung — eine Auffassung der Geschichte, die Hr. Dr. Baur die „subjectiv raisonnirende" nennt und als einseitig und unwahr selbst verwirft.

1) Strauß, Glaubenslehre I. S. 71 f.

Dr. Kuhn.

II.

Recenſionen.

1.

Lehrbuch der katholiſchen Moral von Dr. Konrad Martin, ordentlichem Profeſſor der katholiſchen Theologie und Inſpector des katholiſch-theologiſchen Konvictoriums in Bonn. Mainz, Verlag von Kirchheim und Schott. 1850. XVI und 694 S. Preis fl. 4. 40 kr.

Der Verfaſſer des obbeſagten Werkes iſt bereits rühmlichſt bekannt durch ſein „Lehrbuch der katholiſchen Religion für höhere Lehranſtalten, zunächſt für die oberen Klaſſen der Gymnaſien“. Und wir müſſen bekennen, daß auch dieſes ſein neues Werk: „das Lehrbuch der katholiſchen Moral“, eine ausgezeichnete Leiſtung auf dem Gebiete der theologiſchen Literatur iſt. Wir können zwar hier, da es der Raum dieſer Blätter nicht geſtattet, nur auf eine Anzeige der Grundzüge deſſelben eingehen, indeß wird der Leſer ſich ſelbſt aus dieſer kurzen Skizzirung der Grundzüge bereits überzeugen können, daß wir nicht zu viel behauptet haben. Was den Verfaſſer zur Herausgabe ſeines Werkes bewog, und welchen Standpunkt er in der wiſſenſchaftlichen Behandlung der chriſtlichen Moral hiebei einzunehmen ſuchte, ſpricht er in der Vorrede S. V ſelbſt aus: „Die Nothwendigkeit, die chriſtliche Moral aus der

Bevormundung des philosophischen Rationalismus zu befreien, wird schon längst anerkannt; auch sind in dieser Absicht bereits verschiedene Versuche unternommen worden." Allerdings. Denn den Beleg haben wir an den Moralwerken von Hirscher, Stapf, Lomb, Filser und Probst. Nun, fährt der Verf. fort, „mit der Herausgabe vorliegenden Lehrbuches bezwecken wir, uns diesen besseren Erscheinungen anzuschließen, und den angebahnten Weg nach Kräften weiter zu verfolgen und durchzuführen." Des Verf. Hauptzweck ist demnach: die christliche Moral auf positiv-christlich-kirchlicher Grundlage aufzubauen, und hiermit den Candidaten der Theologie einen Leitfaden zum „übersichtlichen Studium" derselben zu bieten.

Wir übergehen nun zur Skizzirung des Hauptideenganges von seinem Werke. In der Einleitung gibt der Verf. S. 2 folgende Definition der kathol. Moral: Sie ist „die Wissenschaft, welche lehrt, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle nach der Lehre und dem Beispiele Jesu Christi, vollständig und unfehlbar aufbewahrt und erklärt durch die Kirche." Gut ist in dieser Definition das Specifische der katholischen Moral hervorgehoben gegen die rationalistische Richtung, durch den Zusatz: „nach der Lehre Christi, aufbewahrt und erklärt durch die Kirche." Denn eben dadurch ist die positive christkatholische Moral unterschieden von der rationalistischen, daß diese bloß das sittliche Leben nach der primitiven Vernunftoffenbarung betrachtet und somit die Lehre Christi nur innerhalb dieser Gränze adoptirt, weßhalb sie fast alle positiven Pflichten der secundären Offenbarung (der Erlösung) ausscheidet, indem sie die richtige Deutung derselben von der wahren Kirche verschmäht, daher man nach ihrer Anweisung die

ſittliche Beſtimmung nach dem Falle nichts weniger als vollkommen zu erreichen vermag.

Der Verf. bemerkt hierauf S. 2: „Die Moral ſelbſt theilte man häufig wieder ein in die Ethik und Aſcetik.“ Indeß meint er: „Dieſe Trennung und abgeſonderte Behandlung der Ethik und Aſcetik möchte jedoch ſchon deßhalb unzuläßig erſcheinen, weil die Tugend in der Wirklichkeit nicht beſteht, wenn nicht auch die rechten Tugendmittel angewendet werden. Die Anwendung der rechten Tugendmittel fällt mithin in den Kreis des ſittlich Guten ſelbſt hinein, ſo wie umgekehrt eine jede ſittlich gute Handlung wieder das Mittel iſt zu andern ſittlich guten Handlungen. Eine genaue Abgrenzung zwiſchen Ethik und Aſcetik iſt daher auch nicht thunlich und der Verſuch einer ſolchen führt zu mannigfaltigen Inconvenienzen und kann für die Sache ſelbſt nur von Nachtheil ſein.“ Deßhalb verbindet er mit der Tugendlehre (Pflichtenlehre) zugleich die Tugendmittellehre (Aſcetik). So betrachtet er bei der Pflicht des Gebetes daſſelbe zugleich als Tugendmittel S. 402, und beſpricht auch die Meditation S. 410, „als eines der wichtigſten Mittel, um das innere religiöſe Leben vor Verdorrung zu bewahren und den wahren Gebetsgeiſt in ſich lebendig zu erhalten.“ Auf gleiche Weiſe beſpricht er das Faſten als Tugendact und Tugendmittel S. 522, die Wallfahrten S. 469, u. ſ. w. Und daher handelt er auch die Lehre von „dem Verhalten des Chriſten in Abſicht auf die Sakramente“ in der Ethik bereits ganz ab, welche andere Moraliſten, wie Klee, Stapf, Riegler und Lomb, in die Aſcetik ſetzten. Doch verſtießen ſich ſelbe, wie z. B. Riegler, Lomb gegen ihr Syſtem dadurch, daß ſie den Stoff beider Gebiete nicht ſtrenge geſchieden. Denn die Aufzeigung

der Pflicht des Empfanges der Sakramente gehört offenbar nicht in die Ascetik, sondern in die Ethik. Die Ascetik bespricht mehr die Art und Weise der Theilnahme an den Sacramenten, um hiedurch die innere Heiligung und Vervollkommnung zu gewinnen. Wir haben jedoch gegen die Verbindung der Ethik und Ascetik des Verfassers gerade nichts Erhebliches einzuwenden. Denn sie kann immerhin geschehen; auch Hirscher hat diesen Weg eingeschlagen. Nur meinen wir, daß auch die andere Darstellungsweise der Moral, welche Ethik und Ascetik scheidet, keine verfehlte ist. Daß die Tugend in der Wirklichkeit nicht ohne Anwendung der Tugendmittel bestehen kann, ist allerdings wahr; aber nur ist dieß noch kein stringenter Beweis für die unumgängliche Nothwendigkeit der scientifischen Verbindung der Ethik und Ascetik. Denn die Wissenschaft muß wegen der Verdeutlichung ihres Inhaltes manches trennen, was im Leben verbunden ist, wie dieß der Verf. selbst in Betreff der christl. Gesinnung und Wirksamkeit anerkennt. Dann darf die Abgrenzung zwischen Ethik und Ascetik nicht nothwendig zu lauter Inconvenienzen führen, indem die allzugroße Wiederholung noch immer vermeidbar ist, wenn man den Stoff ordentlich, d. h. den Begriffen von beiden entsprechend zu scheiden versteht. Denn es handelt ja die Ascetik von den Hindernissen der Tugend, sowie von der Art und Weise der Beseitigung derselben. Alle diese Hindernisse können bei der Lehre von der Versuchung, und bei den einzelnen Pflichten nicht aufgeführt werden; mithin wird solch' eine allgemeine Darstellung keineswegs etwas absolut Ueberflüssiges sein. Hiezu kömmt, daß eine übersichtliche Zusammenstellung der Tugendmittel ein intellectuelles Bedürfniß, dann: die spezielle Anweisung zur

Bildung des sittlichen Charakters, um hiedurch den höchsten Gipfel der sittlichen Vollkommenheit zu erreichen, gewiß nicht ohne Nutzen für Jeglichen, insbesondere aber für den Seelsorger ist; sowie auch die Lehre: wie weit die Vereinigung mit Gott auf Erden durch heilige Liebe erreicht werden kann, und von welchen Erscheinungen der außerordentlichen Gnadengaben sie bei dem vollendeten Tugendhaften begleitet ist, hier beachtet werden muß, wenn man dem mystischen Elemente der Moral nicht in einer eigenen Hauptabtheilung derselben, was richtiger ist, Rechnung tragen will. Auch hätte sonst Klee, ein scharfer Denker, die specielle Ethik nicht abgetheilt: I. in die Pflichtenlehre, und II. in die Mittellehre. Stapf hat nur eine absolute Scheidung derselben als unmöglich erkannt. Denn S. 203 (Epit. Theol. Moralis. T. I.) sagt er: „Etiamsi Ethica cum Ascesi confundenda non sit, fieri tamen haud potest, ut prorsus separentur; eoquod necessaria virtutis subsidia veri nominis officia constituant, et vicissim unaquaeque virtus exercitium reliquarum multum promoveat. Hinc generalem quidem acquirendae perfectionis methodum separatim exponam; quae vero officia singula concernunt, suo quaeque loco in ipsa Ethica indigitare juvat.“ Es gibt demnach noch immerhin Rechtfertigungsgründe für die Trennung. Denn beachtenswerth ist auch, was Lomb hierüber (Christkathol. Moral S. 292) sagt: „Es scheint zwar, was in der christlichen Ascetik abgehandelt wird, besser bei jeder einzelnen Pflicht und Tugend eingereiht werden zu können. Allein in der christlichen Ascetik erscheinen die Hindernisse und Hilfsmittel der Tugend mehr in ihrer systematischen Zusammenstellung und mehr als ein Ganzes, so daß deren Uebersicht eben dadurch erleichtert

und der Zweck der christlichen Ascetik eher befördert wird, welcher ist: zur wirklichen Uebung der Tugend in ihrer vielfachen Aeußerung und Gestaltung, nicht bloß nach einer einzelnen sittlichen Richtung, nicht als Enthusiasmus für einzelne sittliche Handlungen, durch Darstellung der Haupthinderniſſe dieſer Tugend-Uebung ſowie die Haupthilfsmittel derſelben anzuleiten.“ Deßhalb ſcheint uns in der Behauptung: daß die Scheidung (Abgrenzung) zwiſchen Ethik und Ascetik „für die Sache nur von Nachtheil ſein kann“, zu viel geſagt zu ſein.

Der Verf. theilt weiter im §. 9 die ganze Moral, wie gewöhnlich, in zwei Theile, nämlich „in einen allgemeinen und beſonderen.“ Die allgemeine Moral beſchäftigt ſich „mit dem ſittlich Guten in ſeiner Einheit und Allgemeinheit“, und faßt von dieſer Seite auch „den Gegenſatz des Guten, das ſittlich Böſe“, auf. Er ſchließt ſich hier an den h. Thomas von Aquin an. Der beſondere Theil (oder die ſogenannte angewandte Moral) gründet ſich nach ihm darauf, weil das ſittlich Gute und ebenſo auch der Gegenſatz des ſittlich Guten, das ſittlich Böſe „unter dem Geſichtspunkte der Mannigfaltigkeit und Beſonderheit“ betrachtet werden muß. — In Bezug auf den allgemeinen Theil der Moral wählt er folgende Anordnung des Stoffes. Zuerſt handelt er S. 28 und 29 „vom höchſten Princip des ſittlich Guten“; dann: betrachtet er „die Bedingungen, unter welchen das ſittlich Gute wirklich werden kann. Dieſe ſind aber theils objectiver Art (die göttliche Geſetzgebung), theils ſubjectiver Art (Gewiſſen und Freiheit).“ Hieran ſchließt er „die Lehre von dem wirklich ſittlichen Guten und ſeinem Gegenſatze, dem ſittlich Böſen, im Allgemeinen“ an. Deßhalb zerfällt er das Ganze in zwei

Abtheilungen: „1) die Lehre von dem Princip des sittlich Guten und den Bedingungen seiner Verwirklichung; 2) die Lehre vom sittlich Guten und seinem Gegensatze, dem sittlich Bösen, im Allgemeinen.“ Andere Moralisten, wie z. B. Stapf und Lomb, haben auch die Lehre vom sittlichen Gerichte über das Gute und Böse, oder von der sittlichen Zurechnung und der Vergeltung zu einer Ober- oder Hauptabtheilung gemacht. Der Verf. hat diese Lehre als Unterabtheilung eingereiht und zwar bei dem §. 57, welcher „von den moralischen Handlungen überhaupt“, handelt. Nachdem er nämlich gezeigt, daß eine und dieselbe Handlung eine menschliche (im engeren Sinne) heißt, „insofern sie von der freien Willenskraft des Menschen gewirkt wird, moralisch (aber), insofern sie eine Beziehung zum Sittengesetze hat;“ fügt er hinzu S. 148: „eine Handlung ist imputabel, weil sie eine freie Handlung ist und in Beziehung zum Sittengesetze steht.“ Er konnte dieß hier immerhin thun, aber nicht unpassend wäre es vielleicht gewesen, wenn er außerdem auch noch die anderen Momente vorher abgehandelt hätte, welche die menschlichen Handlungen eben als sittlich gute oder als sittlich böse constituiren, weil die Imputation auch als Bestimmung der Größe des sittlichen Verdienstes oder der sittlichen Schuld nicht bloß von der Freiheit, sondern auch von dem Grade der Erkenntniß des Sittengesetzes, von der Qualität der Gesinnung (Intention), der Motive, der Umstände und der Kraftanstrengung, sowie der Pflicht, und deren ein- oder vielfachen Verbindlichkeit abhängt. Uebrigens ist es gut, daß der Verfasser die Lehre von der sittlichen Zurechnung nicht wie Stapf an's Ende der allgemeinen Moral gestellt hat, weil hiedurch die nöthigen Vorbegriffe und der Maßstab

bereits gegeben sind, um sodann in der Lehre von der Tugend und der Sünde die Größe von beiden, d. h. den Grad der sittlichen Güte und Bosheit (Verwerflichkeit) folgerichtig und mit Sicherheit bestimmen zu können.

Doch wir wollen nun sehen, wie der Verf. die erste (Haupt-) Abtheilung der allgemeinen Moral durchgeführt hat. — Er spricht und zwar im ersten Hauptabschnitte im §. 10—13 zuerst von dem höchsten Principe des sittlich Guten. „Der letzte Grund“ (heißt es S. 29), „von dem alles sittlich Gute in der Menschenwelt ausgehet, auf den alles sittlich Gute zurückgeführt werden muß, nennt man das höchste Princip des sittlich Guten.“ Trefflich bemerkt er hiebei: „Unrichtig hat man das höchste Princip des sittlich Guten oft für identisch genommen mit dem sogenannten obersten Princip der Moral, woher manche Verwirrungen und falsche Ansichten entstanden sind. Das oberste Princip der Moral steht freilich mit dem höchsten Princip des sittlich Guten in Verbindung, aber es ist mit ihm keineswegs identisch; denn das, was man gewöhnlich oberstes Moralprincip nennt, ist ein Satz, aus welchem die specielle Moral alle ihre Sätze herleitet, dergestalt, daß sie selbst nur die wissenschaftliche Explanation dieses obersten Satzes ist; dieser oberste Satz aber ist aus dem höchsten Princip des Guten selbst wieder abgeleitet, näher oder entfernter.“ Er bestimmt demnach Gott als das höchste Princip des sittlich Guten, da er der einzig absolut gutseiende ist. „Alles creatürliche Gut-Sein hat, wie alles creatürliche Sein, seinen letzten Grund nur in Gott; Gott ist das höchste Princip des Creatürlich-Guten.“ Weiterhin unterscheidet der Verf. zwischen höchstem Ideal- und höchstem Realprincip des sittlich Guten (§. 12). „Das erstere ist

der letzte Möglichkeits-, das letztere ist der letzte Wirklichkeitsgrund des Guten.“ Jenes faßt er in folgende Formel: „Alles ist gut, was und weil es einer göttlichen Idee, was und weil es der göttlichen Heiligkeit und Vollkommenheit entspricht;“ dieses aber lautet: „Alles ist gut, was dem ausgesprochenen göttlichen Willen entspricht, sei es, daß dieser Wille ein ausdrücklich gebietender, oder daß er ein bloß rathender ist.“ Wir sehen sonach, daß Gottes Heiligkeit und Vollkommenheit das höchste Idealprincip des sittlich Guten ist, da ein tieferer Grund der sittlichen Güte sich nicht auffinden läßt; weßhalb es auch thöricht ist, wenn man in unserer Zeit das sittlich Gute von Gottes Willen losreißen will, und den letzten Grund hievon allein in der menschlichen creatürlichen Vernunft sucht, indem man sagt: „Gut ist nur, was und weil es vernunftgemäß ist“ — ohne zu bedenken, daß Gott als absolute Vernunft doch auch Urheber des Vernunftgesetzes im menschlichen Geiste ist. Deßhalb ist es den Bedürfnissen der Zeit ganz entsprechend, daß der Verf. §. 13 auf die Gegensätze von der Lehre, daß Gott das höchste Princip des sittlich Guten ist, aufmerksam gemacht hat. Er sagt S. 33 und 34: „Das Bestreben, das Sittlich-Gute von Gott, als seinem höchsten Princip, loszureißen, kann man den Rationalismus in der Moral nennen. Es haben sich aber in der Geschichte der christl. Moral besonders zwei Perioden dieses Rationalismus bemerklich gemacht. Die erste Periode ist die der sogenannten Naturrechtslehre, welche sich an Hugo Grotius und an Samuel Pufendorf anlehnend ihren Rationalismus zu verschleiern wußte, indem sie den Willen Gottes als höchsten Verpflichtungsgrund in der Idee anerkannte, in der That aber ihn nicht zu Recht kommen

ließ. Die Principien, die sie an die Stelle des göttlichen Willens einschob, sind theils geschichtlicher, theils materialistischer Art.“ Zur ersten Klasse rechnet er: a. das Princip der Uebereinstimmung aller Völker; b. das Princip der bürgerlichen Gesetzgebung. Zu der letzten Klasse: a. das Princip der Glückseligkeit und zwar entweder der gemeinen oder der raffinirten (Epicuräismus und Eudämonismus); b. das Princip der persönlichen Nützlichkeit oder des Eigennutzes (Egoismus im engeren Sinne); c. das Princip der allgemeinen Nützlichkeit oder der allgemeinen Wohlfahrt. Weiter bemerkt der Verf.: „Die zweite Periode des Rationalismus in der Sittenlehre, welche man die Periode des Rationalismus im engeren Sinne nennen kann, ward durch Kant eingeleitet. An die Stelle Gottes wurde die Vernunft als andere Göttin eingeschoben. Die Formel für das höchste Princip des Guten lautet demnach: gut ist, was und weil es vernunftmäßig ist. Aus dieser Formel des höchsten Princips des Guten wird dann folgerecht folgendes höchstes Princip der Moral hergeleitet: Handle so, wie es der Vernunft angemessen ist.“

Bisher hätten wir sonach erkannt, daß das Gute seinem letzten Princip nach in Gott ruht. Indeß das Gute soll im Menschen auch wirklich werden, da es in der Schrift heißt: „Seid heilig, weil auch ich euer Gott heilig bin;“ deßhalb übergeht jetzt der Verf. §. 14 zu der Lehre von den Bedingungen des sittlichen Lebens. S. 36 sagt er: „Die erste Bedingung ist, daß Gott seinen Willen, mit dem unsere Gesinnungen und Handlungen übereinstimmen sollen, uns kundthue.“ Daher bestimmt er: die göttliche Gesetzgebung als die objective Grundbedingung des sittlichen Lebens. S. 44 und 45 bespricht er auch die

Controvers zwiſchen Auguſtinus und Hieronymus über die Frage: ob die Verbindlichkeit des alten Ceremonialgeſetzes mit dem Tode Chriſti bloß einfach aufgehört, oder ob auch die Beobachtung dieſes Geſetzes von nun an ganz unzuläſſig und ſündlich geweſen. Er tritt hier der Meinung des h. Thomas bei. „Dieſer unterſcheidet mit Auguſtinus drei Zeiten; vor dem Leiden Jeſu Chriſti, ſagt er, waren die Legalien weder todt, noch todtbringend; nach der Verbreitung des Evangeliums ſind ſie todt und todtbringend; in dem zwiſchen dem Leiden Chriſti und der Ausbreitung des Evangeliums in der Mitte liegenden Zeitraume aber waren ſie zwar todt, aber nicht todtbringend.“ Ebenſo intereſſant iſt die Löſung der Frage: ob die Kirche auch directe innere Handlungen gebieten könne? Hierüber bemerkt der Verf.: „Der nächſte Zweck der kirchlichen Gewalt iſt die geiſtige Wohlfahrt; dieſe hängt aber gewiß ebenſo ſehr von inneren als von äußeren Handlungen ab, daher man auch die geſetzgebende Gewalt der Kirche auf das Gebiet der äußeren Handlungen nicht beſchränken darf; endlich ſchreibt die Kirche auch wirklich directe innere Handlungen vor, wenn ſie den Glauben an beſtimmte Lehren gebietet. Papſt Innocenz XI. hat deßhalb auch folgende Propoſition des Michael Molinos verworfen: Risu digna est doctrina quaedam nova in Ecclesia Dei, animam quoad interna gubernari debere per Episcopos..... Quia Ecclesia non judicat de internis.“

§. 25 beſtimmt der Verf. den Geſammtausdruck der göttlichen Geſetzgebung. Denn nachdem geſagt worden iſt, daß Gott durch ſeine Geſetzgebung uns ſeinen Willen zu erkennen gegeben hat, ſo frägt es ſich, was der Inhalt der göttlichen Geſetzgebung ſei. Hierüber äußert er S. 62:

„Eine ausführliche Beantwortung dieſer Frage kann hier nicht erwartet werden, indem die geſammte ſpecielle Moral ſich mit dieſer Aufgabe zu befaſſen hat; was hier geleiſtet werden kann, iſt nur die ſummariſche Bezeichnung dieſes Inhaltes oder die Aufſtellung eines Satzes, worin die Summe der göttlichen Geſetze enthalten und woraus die einzelnen göttlichen Geſetze folgerecht ſich entwickeln laſſen. Ungenau hat man oft einen ſolchen Satz den oberſten Grundſatz oder das oberſte Princip der Moral genannt; er iſt ſtreng genommen nicht das Princip, ſondern nur die Summe der in der Moral wiſſenſchaftlich darzuſtellenden göttlichen Geſetze.“ Darauf hat auch ſchon Stapf aufmerkſam gemacht, indem er ſagt, daß man das oberſte Princip der Moral in einem dreifachen Sinne verſtehen könne, nämlich (in ſeiner chriſtl. Moral. 1841. S. 239): „a. Welches iſt der oberſte und abſolute Grund alles Sittlichen (principium essendi)? b. Welches iſt das höchſte und untrügliche Kriterium, um zu erkennen, was ſittlich gut oder böſe ſei (principium formale)? c. Auf welchen Geſammtausdruck laſſen ſich alle ſittlichen Forderungen, ſowohl Gebote als Räthe, zurückführen (principium materiale)?“ Auch wir ſind der Anſicht mit Stapf und unſerm Verf., daß in dieſer Frage nach dem oberſten Princip der Moral genau unterſchieden werden müſſe, und zwar ſo, daß Gott als das höchſte Princip des Sittlichen beſtimmt werde, mithin ſein Wille, der ſein Normativ in ſeiner abſoluten Vollkommenheit hat; weßhalb auch die Schule ſagt, daß Gott der höchſte Ideal- und der höchſte Realgrund des ſittlichen Guten iſt. Dann aber meinen wir: hätte auch der Verf. nach dem Vorgange von Stapf leicht ein Erkenntnißprincip des natürlich- und poſitiv

Sittlich-Guten aufstellen und beifügen können, und zwar die lehrende Kirche, weil er selber die katholische Moral als Wissenschaft definirt, welche lehrt, wie das sittliche Leben eingerichtet werden solle nach der Lehre Christi, vollständig und unfehlbar aufbewahrt und erklärt durch die Kirche; und weil er ferner in der speciellen Moral die kirchliche Gesinnung als einen „eigentlichen Bestandtheil einer wahrhaft christlichen Gesinnung" anerkennt und bezeichnet. Denn was wir dem göttlichen Willen gemäß thun müssen, um unsere sittliche Bestimmung nach dem Falle zu erreichen, können wir nimmer aus der bloßen Vernunft allein, sondern nur von der durch den h. Geist geleiteten unfehlbaren Kirche wissen; daher auch Hirscher (Christl. Moral 1845. B. 2. S. 35—325) die Erziehungsthätigkeit der Kirche bei der Heiligung des Menschen so sehr accentuirt hat. Originell ist der Verf. in der Aufstellung des Gesammtausdruckes der göttlichen Gesetzgebung, der auch uns als richtig erscheint. Er fordert von dem obersten Grundsatze der Moral im Sinne des Gesammtausdruckes der christlichen Lebensgesetze folgende Eigenschaften (S. 62 u. 63): 1) Dieser Satz muß ein „durchaus positiver christlicher" sein, weil eben die Frage ist: „was nach der Lehre des Christenthums die Hauptaufgabe unseres Lebens sei." 2) Er muß ein „specifisch christlicher oder christkatholischer" sein. 3) Er muß nicht „nur die Hauptaufgabe unseres Lebens, sondern auch den Weg bezeichnen, wie wir diese Aufgabe realisiren können." 4) Er muß sowohl „materiell, als formell" sein, d. h. „nicht bloß summarisch ausdrücken, was ich als katholischer Christ thun, sondern auch in welcher Absicht und aus welchem Beweggrunde ich es thun soll." Diese Forderungen sieht nun

der Verf. in folgendem Satze erfüllt (S. 64): „Wiedergeboren aus dem Waſſer und dem h. Geiſte bewähre dich durch einen in der Liebe thätigen Glauben als ächten Nachfolger Jeſu Chriſti, um Gott zu verherrlichen und der ewigen Seligkeit dich würdig zu machen.“ Wir müſſen bekennen, daß dieſer oberſte Grundſatz der Moral unter den bisher gang und gäbe geweſenen am beſten das ſpecifiſch Chriſtliche hervorgehoben hat. Doch ſtellen wir nicht in Abrede, daß auch noch andere ähnliche Formeln aufgeſtellt werden können, die mehr oder weniger das Specifiſche des Chriſtlichen und Katholiſchen in der ſittlichen Lebensaufgabe erfaſſen.

Was aber die objectiven Bedingungen des ſittlichen Lebens anbelangt, ſo iſt noch zu bemerken, daß der h. Thomas hiezu nicht bloß das göttliche Geſetz, ſondern auch die göttliche Gnade rechnet. Der Verf. hat das Element der Gnade angebracht bei der zweiten ſubjectiven Bedingung des ſittlichen Lebens, nämlich bei der Freiheit, §. 52, wo er von der Beſchaffenheit derſelben vor und nach dem Falle ſpricht, wahrſcheinlich, weil an dieſer Stelle ihre Nothwendigkeit viel klarer erkannt wird. Gut iſt es, daß der Verf. hierauf aufmerkſam gemacht, da man heutzutage immer aus ſich allein ſittlich zu werden und ſich ohne Einfluß Gottes zu vollenden vermeint, ohne zu erwägen, daß der Menſch kein Sein durch Sich, daher auch kein Daſein und Vollenden durch Sich iſt. Dies hat auch Probſt treffend (in ſeiner kathol. Moral 1848) berückſichtigt, wo er S. 518 und 519 von dem „Verhältniſſe der Gnade zu den Tugenden“, und S. 520 und 521 über „die Stadien des Gnadenſtandes“ ſpricht. Sehr glänzend beſchreibt in derſelben Abſicht Hirſcher (B. I. S. 387) „die Wirkungsweiſe des heil. Geiſtes“, ſo wie (S. 389—392) „das Verhältniß der Gnade und Freiheit.“

Eine weitere Frage jetzt ist: Wie kündigt sich wohl das Sittengesetz im menschlichen Selbstbewußtsein an? Die Antwort hierauf ist: mit dem kategorischen Imperativ: Du sollst; daher mit Auferlegung einer Verbindlichkeit. Deßhalb spricht nun der Verf. „von der unmittelbaren Wirkung der göttlichen Gesetzgebung.“ Er sagt (§. 27): „das göttliche Gesetz ist der Ausdruck des göttlichen Willens. Der göttliche Wille kann aber entweder gebietend oder nur einladend sein, im ersten Falle ist das göttliche Gesetz die Quelle der Pflichten, im zweiten ist es die Quelle der Räthe.“ So gelangt er hierauf zur Eintheilung der Pflichten, so wie zu der Lehre von der Pflichtencollision, die er mit passenden Beispielen beleuchtet. Doch gründlicher und ausgezeichnet hat er die Lehre von den Räthen behandelt (§. 30 S. 69—81). Er nahm hier die nöthige Rücksicht auf die Lehre der Väter. Treffend ist die Bemerkung S. 67: daß ein indirectes Zeugniß für die Realität des Rathbegriffes auch die kirchliche Unterscheidung zwischen einer vollkommenen und unvollkommenen Liebe, und die Erklärung ist, daß auch die letztere zur Seligkeit schon genügend ist.“ Sehr lesenswerth ist der §. 32, wo er die gegen die Realität des Rathbegriffes erhobenen Einwendungen widerlegt.

Nachdem der Verf. gezeigt, daß Gott durch seine Gesetzgebung dem Menschen eine wirkliche Lebensaufgabe gestellt, kömmt er im II. Abschnitte zu der Lehre von den subjectiven Bedingungen des sittlichen Lebens, da er die Frage stellt: ob und wie der Mensch in den Stand gesetzt sei, diese seine Lebensaufgabe zu realisiren? Er sagt (§. 33): „Hiezu ist vor Allem nicht nur erforderlich, daß er das göttliche Gesetz als die objective Richtschnur seiner Hand-

lungen überhaupt erkennen könne“ (welches Vermögen er in seiner Vernunft besitzt),“ sondern er muß auch das erkannte göttliche Gesetz auf die einzelnen Fälle, wo er handeln soll oder wo er gehandelt hat, anwenden können; er bedarf sonach auch einer subjectiven Regel, welche ihm vom Gewissen gegeben ist.“ Dieses ist daher nach dem Verf. die erste subjective Bedingung des sittlichen Lebens. S. 82 bemerkt er: „Stimme Gottes im Menschen kann das Gewissen genannt werden, weil in seinem Ausspruche das göttliche Gesetz selbst wiederklingt.“ Dies ist richtig, weil eben Gott in der Wesenheit des Geistes seinen Willen ausgedrückt. Indeß glauben wir, daß das Gewissen auch noch aus einem andern Grunde die Stimme Gottes genannt werden könnte. Dieser Grund ist angedeutet bei Joh. I. 9. Denn wie sollte der Logos wohl jeglichen Menschen, der da in die Welt kömmt, erleuchten? wie anders, als durch die Vernunft und insbesondere durch das Gewissen. Es ist demzufolge ein dynamischer Verkehr zwischen dem Logos und dem Geiste eines jeden einzelnen, indem der letztere besonders nach der Negation des Sittengesetzes die Vorwürfe in seinem Innern wider seinen Willen stehen lassen muß, weßhalb er sie auf eine äußere, ihm gegenüberstehende höhere persönliche Macht zu beziehen genöthigt ist, welche nur sein Herr, Gebieter und Retter sein kann. Man könnte dies Gewissen zum Unterschiede von dem ersten (subjectiven) das objective nennen [1]).

An die Lehre von dem wahrscheinlichen Gewissen knüpft der Verf. die Lehre vom eigentlichen Probabilismus, dann: vom Aequiprobabilismus, Tutiorismus und Pro-

1) Siehe: Adalbert Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes. 1. B. S. 156. 157.

babilioriſmus. Dieſe Lehre iſt ſehr klar, gründlich und überſichtlich dargeſtellt; und hiedurch geeignet für einen jeden zur ſicherern Orientirung. Den Ref. hat dieſe Parthie ſehr interreſſirt und befriedigt. Wir wollen hier vom Verf. nur einen Punkt ſeiner Widerlegung des ſtrengen Probabiliſmus anführen. S. 102 heißt es: der Probabiliſmus macht für ſich den Grund geltend: „Wenn das Handeln nach der probableren und nach der probabelſten Meinung zuläſſig iſt, ſo iſt's auch das Handeln nach der einfach probablen Meinung, denn in letzter Inſtanz iſt nicht die bloße Wahrſcheinlichkeit, ſondern die Wahrheit entſcheidend; die objective Wahrheit kann aber ſich ebenſowohl auf Seiten der bloßen Probabilität, als auf Seiten der größern und größten Probabilität finden.“ Hierauf erwiedert der Verf.: „Kann darüber keine Gewißheit erreicht werden, wo ſich die objective Wahrheit finde, ſo kann es ſich einzig fragen, auf welcher Seite der Handelnde ſie eher ſuchen müſſe, ob auf Seiten der bloßen Probabilität, oder auf Seiten der größern Probabilität. Doch offenbar auf der letzteren. Er darf daher auch, wofern er ſeiner Ueberzeugung folgen will, nicht nach der weniger probablen und weniger ſicheren, ſondern er muß nach der probableren und ſichereren Meinung handeln.“

Bei der zweiten ſubjectiven Bedingung des ſittlichen Lebens: der Freiheit, hat er viele Rückſicht auf die Widerlegung der Irrlehren des Janſenius und Bajus genommen, um die libertas a necessitate zu erweiſen.

Die zweite (Haupt-) Abtheilung der allgemeinen Moral enthält die Lehre vom ſittlich Guten und ſeinem Gegenſatze, dem ſittlich Böſen, im Allgemeinen. Der Verf. ſagt S. 146: „Denken wir an die Gliederung dieſer zweiten Abtheilung,

ſo iſt vor allem die Bemerkung wichtig, daß das ſittlich Gute und das ſittlich Böſe beim Menſchen theils als vorübergehende Handlung, theils als beharrlicher Zuſtand vorkommen kann. Zunächſt kommt das moraliſche Handeln in Betracht, weil die moraliſchen Handlungen die Erzeugerinnen moraliſcher Zuſtände ſind. Die moraliſch guten und die moraliſch böſen Handlungen aber haben mit einander gemeinſam den Charakter der Moralität. Dieſen beiden gemeinſamen Charakter werden wir zuerſt in's Auge faſſen, und daher handeln von den moraliſchen Handlungen überhaupt; ſodann betrachten wir beide von einander geſondert zugleich mit den Zuſtänden, welche durch ſie bedingt werden, und handeln daher zweitens von den moraliſch guten Handlungen und dem moraliſch guten Zuſtande (dem habituellen Guten) und drittens endlich von den moraliſch böſen Handlungen und dem moraliſch böſen Zuſtande (dem habituellen Böſen)." Die erſte Unterabtheilung befaßt die Lehre von den moraliſchen Handlungen überhaupt (S. 147). Hieran knüpfte der Verf. zugleich die Lehre von der Imputation; auch handelte er hier, um die Wiederholung zu vermeiden, die Hinderniſſe der Freithätigkeit ab, welche andere Moraliſten unmittelbar auf die Lehre von den ſubjectiven Bedingungen des ſittlichen Lebens folgen laſſen, weßhalb ſie bei der Imputation wieder auf ſie zu ſprechen kommen müſſen. Die zweite Unterabtheilung enthält zuerſt die Lehre von den einzelnen ſittlich guten Handlungen, und ſodann: von der chriſtlichen Tugend. Nicht unnütz iſt hier die Löſung der Frage (S. 195): ob auch die Leichtigkeit, womit die Pflicht erfüllt wird, für die Beſtimmung des Grades der Tugend maßgebend ſei. Die dritte Unterabtheilung handelt vom Begriffe und Weſen der

actuellen Sünde, dann: von den Unterschieden, Ursachen und Folgen der Sünde, und zuletzt von der habituellen Sünde. Interressant ist §. 80, der eine Kritik der falschen Auffassungsweisen der Sünde enthält. Den Schluß macht die Lehre von der Sünde gegen den hl. Geist, welche der Verf. als die höchste Stufe der habituellen Sünde bestimmt.

Wir stehen nun bei der Würdigung der Darstellung der besonderen Moral. Der Verf. bestimmt dieselbe S. 260: „als die wissenschaftliche Entwicklung des sogenannten höchsten Moral-Princips.“ Er sagt: „demnach wird sich die besondere Moral zuerst zu verbreiten haben über die Wiedergeburt aus dem Wasser und h. Geiste: des christlichen Lebens Anfang. In diesem Anfang des christl. Lebens ist zwar schon der Keim zu seiner Vollendung enthalten, denn was über die Wiedergeburt hinausliegt, ist theils nur Bethätigung derselben, theils nur weitere Entfaltung und stufenweise Ausbildung.“ Es ist dies allerdings richtig. Denn so wie der Urmensch die Aufgabe hatte, sich in der ursprünglichen Liebeseinheit zu Gott freithätig zu bewahren, sie zu bethätigen, zu vervollkommnen und zu vollenden; also ist es auch die Bestimmung des Menschen nach der Taufe, die Setzung Gottes in derselben freithätig zu affirmiren. Hierauf fährt der Verfasser fort: „Es kommt beim christl. Leben ein Doppeltes in Betracht, die innere Gesinnung und die Bethätigung dieser Gesinnung.“ In der Formel seines Moralprincips ist beides ausgedrückt, wenn es heißt: „Bewähre dich als Nachfolger Jesu Christi durch einen Glauben, der da thätig ist in der Liebe. Der bloße Glaube genügt nicht, er muß belebt sein durch die Liebe, aber auch die bloße Liebe genügt nicht, sie muß wirksam sein oder sich bethätigen durch Werke.“ Nachdem

er so den Anfang oder das Werden des christl. Lebens beschrieben, hält er es für seine Aufgabe, „dieses Leben selbst in beiden genannten Beziehungen zu zergliedern und in seinen weiteren Entwickelungen darzustellen.“ Der gedachten Formel gemäß zerlegt sich daher die besondere Moral in zwei größere Abtheilungen: I. in die Lehre von der christl. Gesinnung; II. in die Lehre von der christl. Wirksamkeit; diesen beiden Eintheilungen geht aber „gleichsam als Einleitung voran die Lehre von der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heil. Geiste.“ Mit dieser Zerlegung der besondern Moral können wir nur einverstanden sein. — Doch wie handelt der Verf. die Lehre von der christl. Gesinnung in der ersten Abtheilung ab? dies lesen wir S. 267. Er sagt: „In der aufgestellten Formel des höchsten Moral-Princips sind zwei Tugendgesinnungen namentlich aufgeführt: der Glaube und die Liebe. Aus dem Glauben aber entwickelt sich die Hoffnung, welche durch die Liebe ihre Vollendung erlangt. Die nothwendige Voraussetzung dieser drei Tugenden ist die Demuth.“ „Sie werden vom h. Geiste der Seele eingegossen, und auch durch seine fortdauernde Wirksamkeit in der Seele erhalten. Demgemäß wurzelt die christl. Gesinnung in der Gemeinschaft und dem bleibenden Lebensverkehre mit dem h. Geiste. Und da endlich die gnadenreiche Wirksamkeit des h. Geistes ordentlicher Weise nur vermittelt wird durch die Kirche, so wird die wahrhaft christliche Gesinnung zugleich auch eine wahrhaft kirchliche sein.“

Wir können es nur loben, daß der Verf. das christlich sittliche Leben auf seine Grundidee zurückgeführt hat, die eben darin besteht, daß selbes nach dem Vorbilde Christi, dem zweiten Adam, sich gestalten müsse, wenn es Gott

wahrhaft wohlgefällig sein soll; und daß es zugleich von der Demuth, dann vom Glauben, von der Hoffnung und Liebe, so wie von der Gnade des h. Geistes unter der Leitung der Kirche getragen werde. Doch dürfte es gut gewesen sein, wenn er die Pflichten gegen Christus noch mehr hervorgehoben hätte (wie es Hirscher gethan), da er ja in dem Moralprincipe von der Nachfolge Christi spricht. Denn für das sittliche Leben des Christen ist ohne Zweifel das von der größten Wichtigkeit, was er S. 625 bemerkt: „Man vergleiche oft, was man ist, mit dem, was man sein soll; man vergleiche sich und seine Handlungen mit dem Gesetze Christi, mit seinem Beispiele. Man sei eifrig bedacht, jeden Tag irgend etwas zu thun, was uns Christo gleichförmiger macht. Denn nur insofern wir Christo gleichförmiger werden, werden wir vollkommener oder Gott wohlgefälliger, indem Gott an uns nichts liebt, als sein Ebenbild und die Aehnlichkeit mit seinem Sohne, an dem er allein Wohlgefallen hat.“ Der Verf. geht sonach, wie wir gesehen, von der Grundgesinnung des christlich sittlichen Lebens aus. Als diese bezeichnet er die Demuth. Nun ist dies allerdings wahr: soll der bereits erwachsene nichtgetaufte Mensch zum Glauben ans Christenthum gelangen und sich sittlich bekehren, so muß er zuvor nothwendig seine Bedingtheit von Gott, so wie seine sittliche Verderbtheit und Schwäche er- und anerkennen, mithin die Einsicht gewonnen haben, daß er sich durch sich allein nicht vollenden kann, da er sich weder von der sittlichen Schuld selber zu erlösen, noch ohne die göttliche Gnade im Guten zu beharren vermag. Insofern ist die Stellung der Demuth vom Verf. an die Spitze der speciellen christl. Moral gerechtfertigt. Er bemerkt hierüber mit Recht S. 268: „Um

glaubenswillig zu ſein, wird erfordert, daß man für die Idee des Chriſtenthums, d. h. für die Idee der Erlöſung ein lebendiges Intereſſe beſitze. Dieſes lebendige Intereſſe iſt aber wieder bedingt von dem Gefühle ſeiner eigenen Erlöſungsbedürftigkeit, und dieſes Gefühl eigener Erlöſungsbedürftigkeit iſt erſt in und mit der Demuth gegeben;" wozu allerdings auch die Furcht der göttlichen Strafgerechtigkeit etwas beiträgt. Allein die Demuth gilt nur bei einem Erwachſenen, welcher erſt in die chriſtliche Kirche eintritt, als die erſte Grundäußerung der ſittlichen Geſinnung; bei dem im Schoße der Kirche Gebornen und als Kind ſchon Getauften iſt dagegen die erſte Grundäußerung der chriſtlich-ſittlichen Geſinnung der Glaube, der geſtützt auf die Hoffnung durch die Liebe ſich zu aktualiſiren ſucht; deshalb iſt hier die Demuth auf andere Weiſe der Stütz- und Haltpunkt des chriſtlich-ſittlichen Lebens; und zwar inſofern: ſoll die gläubige Geſinnung ſich fortan bei dem ſittlich ſich entwickelnden Chriſten erhalten, ſo kann dies nur geſchehen, wenn ſie ſtets von der Demuth getragen wird. Daher kann auch hier die Behauptung des Verf.: „die Demuth iſt die Grundlage der Grundlage" (nämlich des Glaubens), nur in dieſem Sinne genommen, auch als richtig anerkannt werden. Zu dieſen primären Geſinnungen fügte er weiter noch hinzu: die Geſinnung der Selbſt- und Nächſtenliebe, die aus der Geſinnung der Gottesliebe zum Theil hervorgehen. Er hat ſomit die geſammte chriſtlich-ſittliche Geſinnungsweiſe dargeſtellt. Wir finden dies ganz gegründet, da Chriſtus ſelber hingedeutet hat, daß das ganze chriſtliche Leben darin beſtehe: Gott über alles und den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben; indem in der

That alle andern Pflichten nur die Darstellung und Erweise dieser Grundgesinnungen sind.

Doch blieb der Verf. in dieser Abtheilung bei der Darstellung der Lehre von der christl. Gesinnung nicht immer bei der Aeußerungs-Sphäre derselben stehen, sondern schweifte zuweilen auch in das Gebiet ihrer Bethätigung (d. h. in die Lehre von der christl. Wirksamkeit) hinüber. Denn so spricht er z. B. §. 147 von den Erweisen der Gottesliebe, als: dem Gehorsame, dem Eifer für Gottes Ehre, von der Danksagung; dann im §. 152 von den vornehmsten Erscheinungsweisen der christl. Nächstenliebe, als Liberalität, christl. Humanität, dann von der toleranten Liebe, von der dankbaren Liebe gegen Wohlthäter. Hier sind offenbar schon äußere Manifestationen der innern liebenden Gesinnung gegen Gott und den Nächsten berührt. Wir wissen wohl, daß es der Verfasser wahrscheinlich deßhalb gethan, weil sich Gesinnung und Bethätigung nicht so leicht trennen lassen, und um der Wiederholung auszuweichen. Auch hat es der Verf. selber erkannt, daß er zuweilen die Grenzen der Gesinnung bei der Darstellung überschritten, daher er im §. 156: „Ordnung der Liebe", S. 373 bemerkt: daß er, „um die allgemeinsten Grundsätze über die Ordnung der Liebe zu bezeichnen, über das Gebiet der Liebegesinnung öfters in's Gebiet der thätigen Liebe werde hinübergreifen müssen, indem gerade bei dieser letzteren gedachte Grundsätze am meisten Anwendung finden." Indeß meinen wir: es würde besser gewesen sein, wenn er mit Hintansetzung aller dieser Rücksichten bei der ursprünglich schön und richtig angelegten Anordnung seines Systems streng geblieben wäre. — In der zweiten Abtheilung der besonderen Moral entfaltet der Verf. die Lehre von der

chriſtl. Wirkſamkeit. Seine Entwicklung iſt folgende: Er ſagt S. 381 und 382: „In der „bisher“ beſchriebenen chriſtl. Geſinnung beſteht das wahre Leben der Seele, ihre Verbindung mit Gott. Jedes wahre Leben aber äußert ſich thätig; thätig wird ſich daher auch die chriſtl. Geſinnung äußern, aus der geheiligten Geſinnung werden Werke hervorgehen, welche der Beweis, die Frucht und die Vollendung dieſer Geſinnung ſind. Fragt man aber, wie die chriſtl. Geſinnung ſich bethätigen müſſe, oder welches die h. Werke ſeien, die aus einem geheiligten Innern wie aus ihrer fruchtbaren Quelle gleichſam von ſelbſt hervorfließen; ſo ſind, um dieſe ſyſtematiſch darzuſtellen, die ſittlichen Sphären in's Auge zu faſſen, innerhalb deren der Menſch überhaupt zu wirken hat. Der Menſch nimmt eine ſittliche Stellung ein theils gegen Gott, theils gegen die vernünftigen, der Seligkeit theilhaftigen oder fähigen Geſchöpfe Gottes.“ Zu dieſen aber gehören: „die eigene Perſon; die Mitmenſchen auf Erden; die Seelen im Fegefeuer und die Engel und Seligen im Himmel. Zu ſeinen Mitmenſchen auf Erden nimmt der Chriſt wieder eine Stellung ein: a. im Allgemeinen, inſofern alle Menſchen Kinder Gottes und ſeine Miterben der Seligkeit ſind; und b. im Beſonderen, indem er Glied ihrer eigenen geſellſchaftlichen Verbindungen iſt. Die Grundformen aller geſellſchaftlichen Verbindungen aber ſind: Familie, Staat, Kirche.“ Nun gibt der Verf. den Grund an: weßhalb er die Lehre von der Bethätigung der chriſtl. Geſinnung gegen die Kirche der Lehre von der Bethätigung der chriſtl. Geſinnung gegen Gott unmittelbar angeſchloſſen hat. Denn Stapf z. B. hat ſie unter der Rubrik der Socialpflichten (Societates publicae) angebracht und ebenſo Klee und Lomb. Der

Verf. sagt: „Unter diesen gesellschaftlichen Ordnungen ist jedoch die Kirche, obwohl als streitende auf Erden nur aus Menschen bestehend, nicht rein menschlich, vielmehr ist sie göttlich und menschlich zugleich, beides in ungetrennter Einheit. Und da ihre göttliche Seite die höhere ist, wird es am zweckmäßigsten sein, die Lehre von der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen die Kirche der Lehre von der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen Gott unmittelbar anzuschließen.“ Ebenso gibt der Verf. auch einen Grund an, weßhalb er die Verehrung der Engel und Heiligen als mittelbare Gottesverehrung behandelt. Er bemerkt: „die Verehrung der Heiligen, als der nächsten Freunde Gottes, in denen sich seine Herrlichkeit am glänzendsten abspiegelt, ist ihrem letzten Grunde nach selbst nur wieder Verehrung Gottes und wird daher am zweckmäßigsten gleich nach dieser behandelt als mittelbare Gottesverehrung.“ Hiemit haben wir eine Uebersicht der ganzen Anordnung der Lehre von der christl. Wirksamkeit erhalten. Was aber noch die Frage betrifft: ob der Christ auch Pflichten gegen die Thiere habe? so bemerkt der Verf. S. 382.: „Da die Thiere, nach Lehre der Offenbarung, dem Menschen nur Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sind, so nimmt der Mensch gegen diese als solche keine sittliche Stellung ein, er hat gegen sie im strengen Sinne des Wortes keine Pflichten;“ er schuldet die „vernünftige und gottgefällige Art ihres Gebrauches nicht diesen unvernünftigen Geschöpfen als solchen.“

Bei der Durchlesung des I. Abschnittes, wo der Verf. die Bethätigung der christl. Gesinnung in der Richtung auf Gott und auf die Kirche, als die unmittelbare Stellvertreterin Gottes behandelt, schien es uns, daß es gut

gewesen, wenn er die Pflichten gegen Gott, als den Dreieinigen, noch mehr betont hätte, wie dies Stapf (in seiner Moral 1841. 2. B. im §. 136, 137 und 138) gethan. — Nützlich ist hier die Bemerkung des Verf. für die Seelsorger (S. 293), daß Innocenz XI. die These condemnirt hat: „Absolutionis capax est homo quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et incarnationis Domini nostri. — Schön macht der Verf. ferner auf die verschiedenen Stufen des Gebetes (§. 170), wie sie die h. Theresia dargestellt hat, aufmerksam. Dies höhere geistige religiöse Leben, wäre allerdings für unsere Zeit, wo man rein nur in die Außenwelt vertieft ist, beherzigungswerth. — Doch am meisten instructiv hat der Verf. die Lehre über das Verhalten des Christen in Absicht auf die Sakramente der Eucharistie und Buße durchgeführt. Beachtenswerth ist hier für die Seelsorger die Lösung der Frage (S. 428): wie oft der Christ die h. Communion empfangen solle. Nicht minder wichtig ist für sie sodann auch die Bemerkung des Verf. in Betreff der Frage: ob die Enthaltung von der Communion den Neubekehrten als Buß- und Besserungsmittel aufzuerlegen sei. Er sagt S. 429: „Gewiß ist das keine Buße, die den Sünder des nothwendigen Mittels“ (der Communion) „beraubt, im Stande der Buße zu verharren. Man will, daß der Büßer über seine bösen Gewohnheiten, über die eingewurzelten sündhaften Neigungen und über alle Feinde seines Heiles siegen solle, und entfernt ihn doch von der Quelle der Gnaden; mitten unter den heißesten Kämpfen entwaffnet man ihn und gerade in dem Zeitpunkte, wo seine Kräfte am meisten Gefahr laufen, wieder zu erliegen, entzieht man

ihm das Brod, das bestimmt ist, dieselben aufzufrischen und neu zu beleben.“ Doch weit mehr Aufschlüsse für die Praxis werden die Seelsorger noch in der Lehre vom Sakramente der Buße finden, wo der Verf. mit Rücksicht auf die Entscheidungen der Concilien von Trient, Florenz, sowie von der IV. Lateransynode jene Punkte besprochen hat, worin die Moral und Pastoral sich berühren. Zum Belege verweise ich auf S. 436, 446, 452, 453, 454, 456, 463. Was die Bethätigung der christl. Gesinnung in Bezug auf die Kirche betrifft, so hat der Verf. (S. 471) trefflich hervorgehoben, daß der Christ auch im Geiste des Kirchenjahres leben müsse.

Kurz wollen wir nun noch angeben, wie er die Pflichten des Christen gegen sich selbst und den Nächsten abzuleiten und zu gliedern sucht. Er sagt S. 525: „In der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen sich selbst besteht die wahre thätige Selbstliebe; in der Bethätigung der christl. Gesinnung gegen die Mitmenschen auf Erden und die Seelen im Fegefeuer besteht die wahre Nächstenliebe.“ Daher stellt er folgende Rubriken auf: 1. „Sorge für das eigene wie das fremde leibliche Leben und für alle Bedingungen des leiblichen Lebens, doch in Unterordnung des Leibes und der leiblichen Güter unter die Seele. 2. Sorge für die Seele und alle Kräfte der Seele, der eigenen, wie der meines Mitmenschen, doch in Unterordnung der Seele unter Gott. 3. Bethätigung der Liebe gegen die Seelen im Fegefeuer.“ Zum Schlusse fügt er hinzu: die Socialpflichten (in der Famile und im Staate). Vor diesen behandelt er die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Verkehrs überhaupt: „1. Wahrscheinlichkeit und Treue. 2. Glauben und

Vertrauen in Beziehung auf den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen unter einander. 3. Halten auf Ehre und guten Namen;" so wie: „die Sorge für das gesellschaftliche Wirken oder für eine angemessene Berufsthätigkeit." Was aber die Ansicht des Verf. über einige Zeitfragen betrifft, als: Warum es nothwendig sei, daß der Mensch persönliches Eigenthum besitze? so stimmt er der Meinung des h. Thomas bei (S. 565). Dann: in der Frage über den Ursprung des Staates, verwirft er die Socialtheorie, welche er mit vieler Gründlichkeit (S. 667—669) widerlegt. Wir haben sonach beiläufig einen Blick in den Inhalt des Werkes vom Hrn. Verfasser gewonnen. Wir ersehen hieraus, daß das Eigenthümliche seiner Begründung der Sittenvorschriften hauptsächlich darin besteht, daß er hiebei nicht bloß auf die Aussprüche der h. Schrift und der Vernunft, sondern auch auf die Entscheidungen der Concilien, der Päpste, auf die wissenschaftliche Tradition der Moral, auf die Lehren der Väter und der Scholastiker (im besseren Sinne) Rücksicht nimmt. Es ist somit dieses Moralwerk ein sehr instructives, da der Verf. in demselben auch viele casuistische Fragen entschieden und ihm als Anhang eine Sammlung der kirchlich condemnirten Moralsätze beigefügt hat, welche nicht bloß für die Wissenschaft, sondern auch für die Praxis nothwendig und nützlich ist. Es enthält dieses Lehrbuch ohne Zweifel die Zusammenstellung des Wissenswürdigsten aus der christkatholischen Moral, welche so zum übersichtlichen Studium für Akademiker sich treffend eignet. Da es uns scheint, daß sich gegen das Werk des Hrn. Verfassers nur Rügen von sehr geringer Bedeutung erheben lassen; so glauben wir daß

ſelbes im Gebiete der theologiſchen Literatur gewiß eine ſehr ehrenvolle Stelle einnehmen wird.

Dr. Zukrigl.

2.

Die älteren Matrikeln des Bisthums Freyſing. Herausgegeben von Dr. **Martin v. Deutinger**, Dompropſt in München. Zweiter Band. München 1849. Verlag der erzbiſchöflichen Ordinariats-Kanzlei. 617 S. Subſcriptionspreis geb. 2 fl. 42 kr.

Dieſer Band enthält die zweite Hälfte der Schmidtſchen Matrikel, oder Vol. III. bis Vol. V. des Manuſcripts in Folio. Es ſind hier die Landdecanate Aibling, Dorfen, Dachau, Gindlkofen, Ginzelhofen, Gräfing, Hirtelbach, Inkofen, Ramersdorf, Schwaben, Tölz, mit ihren Pfarreien und Beneficien auf dieſelbe Weiſe beſchrieben, wie in der Anzeige des erſten Bandes S. 541 ff. der Quartalſchrift vom vorigen Jahre angegeben iſt; die Decanate Warngau, Waſſerburg und Rottenbuch folgen im dritten Band. Als die größten Decanate erſcheinen Ginzelhofen mit 24 und Hirtelbach mit 26 Pfarreien, die kleinſten Rottenbuch mit acht und Schwaben mit ſieben Pfarreien, wobei jedoch zu bemerken iſt, was ſchon a. O. S. 543 angeführt wurde, daß eine Menge Filialkirchen regelmäßigen oder mit andern wechſelnden Gottesdienſt mit eigenen Prieſtern haben. Die dem Umfange nach größte Pfarrei der Erzdiöceſe München und Freyſing iſt Velden im Decanate Dorfen. Sie hat 12 Filialkirchen, in derer mehrern das erwähnte Verhältniß ſtattfindet, zu welchem Zwecke

der Pfarrer auch drei Corporatoren zu halten verpflichtet ist. Die kleinsten nach der Seelenzahl sind die Pfarreien Ober-Marbach mit 50, Poigenberg mit 76, Wenigmünchen mit 98 Communicanten.

Die in der Schmidt'schen Matrikel dargestellte Eintheilung der Decanate und Pfarreien hat seit dem Jahr 1740 mancherlei Abänderungen erlitten, welche in den Noten überall angegeben sind. So machte die Größe einzelner Decanate und die Errichtung neuer Pfarreien die Bildung neuer Decanate nothwendig, wie aus dem Decanat Aibling das neugebildete Decanat Rosenheim abgeschieden wurde, aus dem Decanate Dorfen wurden zwei Decanate gebildet: Dorfen und Velden; aus dem Decanate Hirtelbach die Decanate: Sittenbach und Scheyern. Noch bedeutender war die Vermehrung der Pfarreien, sie wurde nothwendig durch die große Menge von Filialkirchen mit eigener Pastoration, noch mehr nach der Aufhebung der Stifte und Klöster, wo die bis dahin incorporirten Pfarreien neu organisirt, und andere ganz neu gegründet werden mußten. Diese Veränderungen hatten zur Folge, daß einzelne Pfarreien andern Decanaten zugetheilt, auch wohl benachbarten Diöcesen, Augsburg und Regensburg, selbst auswärtigen wie Salzburg und Brixen überlassen wurden.

Für die geistige Bildung der Freising'schen Geistlichkeit bietet die vorliegende Matrikel zwei bemerkenswerthe Erscheinungen dar, eine in der ältern und eine in der neuern Zeit; jene besteht in der ansehnlichen Zahl graduirter Herren, Licentiaten und Doctoren nicht nur der Theologie, sondern in gleichem Verhältnisse auch beider Rechte und der Philosophie, und dies nicht sowohl in

den Reihen des höhern Klerus, wo man es eher erwarten konnte, als in jenen der Curatgeistlichkeit; diese zählte im Decanate Freisingen 5, im Decanate München 10, im Decanate Landshut 8, und auch in den übrigen Decanaten durchschnittlich 2 bis 3 graduirte Pfarrer und Beneficiaten. Diese für den wissenschaftlichen Sinn der baierischen Geistlichkeit in jener frühern Zeit zeugende Erscheinung erklärt sich wohl daraus, daß die Theologen ihre Studien weniger auf Lycäen als auf der Universität machten, welche ihrem wissenschaftlichen Streben mehr als ein Gebiet aufschloß. Was aus der neuern Zeit hier eine Erwähnung verdient, ist die ansehnliche Zahl historisch-statistischer Einzeln-Beschreibungen (Monographien) von ganzen Decanaten und einzelnen Pfarreien, welche sich in historischen Sammlungen oder in Schriften von Privaten gedruckt vorfinden, oder handschriftlich bei dem Ordinariat vorliegen, und worauf in den Noten verwiesen wird. Diese in mehr als einer Hinsicht verdienstlichen Arbeiten gehören wohl mit zu den Früchten der durch Maichelbeck und Westenrieder zuerst angeregten historischen Studien in Baiern, welche neben den bekannten Forschungen über die baierische Urgeschichte mancher fleißigen Geistlichen auf solche Orts- und Bezirks-Beschreibungen geführt haben.

Was Referent in der Anzeige des ersten Bands hinsichtlich der Parochialverhältnisse als bemerkenswerth Seite 541 ff. ausgehoben hat, das kommt natürlich in diesem zweiten Bande alles wieder, manchmal im verstärkten Maße vor. Referent will nur ein Beispiel anführen, Zehentbezüge betreffend. Die Pfarrei Egmating im Decanat Schwaben hat 7 Filiale (mit Kapellen); in diesen Orten zusammen theilen sich mit dem Pfarrer nicht weniger als

24 Mitzehenter in den Zehnten, welche Zahl begreiflich wird, wenn man liest, daß darunter mehrere Privat-Personen begriffen sind, und die Theilung nach Höfen, selbst nach einzelnen Aeckern geschah. Wie verdrießlich mußte ein solcher Bezug sein?

Drey.

3.

Der Papst als Fürst des Kirchenstaats. Ein historisch-politischer Versuch von P. **Karl Brandes**, O. S. B., Professor der Geschichte und des Kirchenrechts. Einsiedeln, 1849, Druck und Verlag von Gebrüder K. u. N. Benziger. VIII. und 62 S. Preis 18 kr.

In dem Vorworte bemerkt der Verfasser, daß seine Schrift aus mehrern Aufsätzen in dem historisch-kirchlichen Wochenblatte: dem Pilger, hervorgegangen ist, indem bei der Bearbeitung jener Aufsätze die hohe Bedeutung des Gegenstandes sich ihm noch lebendiger vergegenwärtigte, und so habe, was dort nur theilweise ausgeführt oder auch nur angedeutet werden konnte, hier eine weitere Besprechung gefunden. Da jedoch der wichtige Gegenstand auch hier keineswegs erschöpft werden konnte, so läßt der Verfasser die Absicht durchblicken, bei größerer Muße das Institut der päpstlichen Souveränetät in allen Epochen seines Bestandes zu beleuchten, und die Gesetze zu erforschen, nach denen bei gegebenen Veränderungen der politischen Verhältnisse in Europa, auch darin eine Umgestaltung erfolgen könnte.

In der vorliegenden Schrift wird die weltliche Souveränetät des Papstes nur in zwei Beziehungen besprochen,

nämlich in Beziehung auf ihre Bedeutung oder ihre moraliſche Nothwendigkeit und politiſche Berechtigung, und in Beziehung auf die geſchichtliche Entſtehung und Bildung des Kirchenſtaats. Vorangeſchickt ſind Bemerkungen über den politiſchen Charakter deſſelben; der Verfaſſer macht nämlich gleich Andern, welche ſich über die obſchwebende Frage öffentlich haben vernehmen laſſen, darauf aufmerkſam, daß dieſe Frage völlig verſchieden ſei von der Frage der kirchlichen Suprematie des Papſtes; dieſe iſt von dem Stifter der Kirche ſelbſt gegründet, der Kirchenſtaat nicht, in der Verwaltung des kirchlichen Primats hat das Papſtthum höhere Verheißungen, in der Verwaltung ſeines weltlichen Ländergebiets hat es keine; darum war dieſe Verwaltung von jeher denſelben Gebrechen und Uebelſtänden ausgeſetzt wie andere Staaten, darum bedurfte ſie wie andere Regierungen von Zeit zu Zeit beſſernder Nachhilfe und Reformen, und Pius IX. unternahm es, ſoche nothwendig gewordene Reformen durchzuführen, übrigens im völligſten Einverſtändniſſe mit den andern europäiſchen Fürſten, worauf er ſich in ſeiner Allocution vom 28. April 1848 ausdrücklich beruft. Der Verfaſſer zeigt ſofort, wie dieſer Reformen ungeachtet es einer zwar kleinen, aber thätigen und verwegenen Umſturzpartei gelingen konnte, die größere aber paſſive Mehrheit der Bevölkerung, namentlich die Jugend zur offenen Revolution fortzureißen.

Ueber die Bedeutung der weltlichen Souveränetät des Papſtes und ſeines Sitzes in Rom bemerkt der Verfaſſer zuerſt, daß die katholiſche Kirche deſſelben mit weſentlicher Nothwendigkeit nicht bedürfe, da der Papſt nicht der politiſche, ſondern der moraliſche und geiſtige Mittelpunkt

der Kirche ist, dieser aber ebenso gut in Gaeta, in Majorka, in Philadelphia oder Peking liegen könnte, wie zu Rom, daher wenn auch die Römer in Abfall und Unglauben versinken würden, der Papst (nicht wie der Verfasser sich ausdrückt, Bischof von Rom in partibus infidelium bleiben, der Papst ist nie ein bloßer Titularbischof) dann Bischof derjenigen Stadt heißen würde, in welcher er seinen bleibenden Wohnsitz nehmen würde: ubi Petrus, ibi Roma. Dennoch aber habe es der göttliche Gründer und Lenker seiner heiligen Kirche so gefügt, daß sein irdischer Stellvertreter, der oberste Hirte seiner Heerde, in Rom ein Haus und in der Peterskirche einen Altar, und im Vatikan einen Thron fand, der durch seine mäßige Macht keinen andern Herrscher beunruhigen, keinen in Versuchung führen konnte, darnach zu gelüsten, dennoch aber hinreichte, um dem höchsten Richter und Oberhaupt der Christenheit eine freie und unabhängige Stellung zu gewähren. Nach dieser einleitenden Bemerkung entwickelt der Verfasser die inneren und äußeren Gründe für die Entstehung und den historischen Bestand der weltlichen Herrschaft der Päpste.

Den ersten Grund, der insofern kein Grund ist, weil das Nothwendige sich selbst begründet, findet er in der historischen Nothwendigkeit, mit welcher sich die weltliche Souveränetät der Päpste bildete. Durch drei Jahrhunderte vor allen andern Bischöfen der Verfolgung ausgesetzt (dreißig Päpste starben als Märtyrer), in den nächstfolgenden Zeiten in alle kirchlichen Bewegungen, bald auch in die politischen Angelegenheiten Roms und Italiens hineingezogen, wurden sie allmälig Landesherren, ohne daran zu denken, ohne es zu wollen, und man kann sagen, trotz ihres drei Jahrhunderte langen Widerstrebens. Ihre zeit-

liche Souveränetät ist daher wie das Walten der göttlichen Fürsehung gerechtfertigt in sich selbst.

Der zweite Grund der moralischen Nothwendigkeit liegt darin, daß der Papst in seiner weltlichen Souveränetät gegen den Andrang und Einfluß der übrigen Souveräne eine zeitliche Gewähr und äußere Sicherheit nöthig hatte, um so durch seine persönliche Unabhängigkeit auch die Unabhängigkeit des Gewissens aller Gläubigen wahren, und Allen eine sichere Freistätte bieten zu können. Und dieser durch seine Unabhängigkeit bedingten Freiheit bedurfte der Papst, nicht nur um für sich selbst frei zu sein, er mußte auch nach Außen in Jedermanns Augen frei und unabhängig erscheinen, um mögliches Mißtrauen und daraus entstehenden Ungehorsam der Gläubigen, Entzweiung der christlichen Nationen und partielle Schismen zu verhüten; diesen Grund hebt Pius IX. in seiner Protestation besonders hervor, indem er sagt: unter den Gründen, die uns zu der Entfernung aus Rom bewogen haben, ist derjenige der wichtigste, daß wir die volle Freiheit in Ausübung der Gewaltfülle des heiligen Stuhles bewahren, indem es unter den gegenwärtigen Umständen dem katholischen Erdkreise scheinen könnte, als sei dieselbe nicht mehr voll und frei in unseren Händen.

Aber der Papst muß in seinem Land, in seiner Stadt ebenso frei und unabhängig sein, wie er dies nach Außen sein muß; zwar muß er seinerseits als weltlicher Fürst sein Land so regieren, daß die Institutionen, die er ihm gibt, durch eine gewisse patriarchalische Weisheit das reine Verhältniß des Regierenden zu den Regierten ausdrücken; aber dagegen sollen auch seine Unterthanen ihn nicht in der freien Ausübung seines erhabenen Amtes stören oder

beirren, denn es ist klar, daß wenn der Papst in seinen Staaten Gewalt leiden müßte, wenn der tolle Eigensinn der Menge oder die verwegenen Anschläge einer überfrechen Partei ihn unter ihr tyrannisches Joch zu zwingen vermöchten, die Ruhe und Sicherheit der ganzen Kirche gestört und auf's tiefste erschüttert werden müßte. Zum Schluß erinnert der Verfasser daran, wie der Leichtsinn und Hochmuth der Römer gegen den Papst jedesmal die Ursache der Zerrüttung und Verödung von Rom selbst geworden, die Könige aber, die sich am Gesalbten des Herrn vergriffen, ihren eigenen Thron erschüttert und umgestoßen haben, wogegen die jüngsten Gewaltthaten der Römer ein allgemeines Interesse und eine allgemeine Theilnahme für den Papst hervorgerufen haben, zum deutlichen Beweise, daß der Kirchenstaat ein universales, ein europäisches, ein katholisches Institut ist. Unsere Leser werden hieraus entnehmen, das P. Brandes nach Dupanloup gearbeitet, wie er auch die bekräftigenden Zeugnisse von Thiers und Dupin derselben Quelle entnommen hat.

Ausführlicher und selbstständiger hat er den zweiten Punkt, die geschichtliche Entstehung und Bildung des Kirchenstaats behandelt, obwohl auch hier die von Dupanloup nur kurz gezeichneten Hauptgedanken zu Grunde liegen. Hr. Brandes unterscheidet in der Bildungs-Geschichte des Kirchenstaats acht Zeitstufen. Die ersten Spuren der weltlichen Unabhängigkeit der Päpste findet er in den Folgen der Thatsache, daß Constantin den Sitz seiner Regierung nach Byzanz verlegte, und damit Rom gewissermaßen dem obersten Lenker der Kirche überließ, wodurch die Päpste in die Lage kamen, daß sie die von den ersten christlichen Kaisern den Bischöfen überlassene

Verwaltung vieler bürgerlicher Verhältniſſe nicht nur in einem größern Umfange führen, ſondern auch bei der zunehmenden Schwäche des Kaiſerthums in den folgenden Zeiten der Völkerwanderung durch ihr Anſehen und die großen Beſitzungen der römiſchen Kirche das bedrängte Volk ſchützen konnten; wovon als das erſte Beiſpiel die freilich noch immer klägliche Begünſtigung angeführt wird, daß Alarich nach der Eroberung Roms wenigſtens der Kirchen und der darein Geflüchteten ſchonte.

In den folgenden vier Nummern wird ausgeführt, was die Päpſte bis auf Gregor II. für Rom und Italien gethan; und welchen politiſchen Einfluß ihnen die Zeitumſtände verſchafft haben; zuerſt wie Leo d. Gr. in der ungünſtigſten Lage des dahinſinkenden römiſchen Weſtreiches, als Aetius mit dem Reſte des Heeres noch in Gallien ſtand, durch den Eindruck ſeiner Perſönlichkeit und ſeiner Würde den Hunnenfürſten Attila beſtimmt, nach den untern Donaugegenden zurückzukehren, und dadurch Rom vor dem Schickſal Aquileias und Italien vor den Verwüſtungen bewahrt, welche Gallien durch ihn erfahren hatte. Minder erfolgreich aber darum nicht minder anerkennungswerth waren die Beſtrebungen der Päpſte Pelagius I., Vigilius und Johann III. für die Stadt Rom während ihrer Bedrängung durch Totila. Ausgezeichnet erſcheint aber in dieſer Beziehung Gregor der Große; dieſer Papſt, von deſſen Sorgfalt für das Wohl der Kirche, für die chriſtliche Bildung und Erziehung ſeine Schriften und beſonders ſeine Briefe Zeugniß geben, fand in ſeinem reichen Geiſte die Mittel, auch für das leibliche Wohl ſeiner Mitmenſchen, für die Sicherheit und den Frieden Italiens zu ſorgen; er gab Vorſchriften für die Bewirth-

schaftung der Patrimonialgüter der Kirche wie seiner eigenen, für die Regierung der Provinz, für die Befestigung und Vertheidigung der Städte, denen er Proviant, Magistrate, selbst Militärkommandanten schickte, und ihnen die gemessensten Befehle ertheilte, und endlich als die griechischen Kaiser weder den Krieg nachdrücklich führen, noch Friede schließen wollten, unterhandelte er selbst mit Aigilulf einen Separatfrieden für sich und die römischen Besitzungen. So erschien er als Mittelpunkt der Regierung und Ordner aller politischen Verhältnisse in Italien ohne Jemands Einsprache.

Während der Periode der monotheletischen Händel und der Bilderstürmerei nahm die Sorge für die gesunde Lehre und die Abwehr der despotischen Eingriffe der byzantinischen Kaiser in das kirchliche Gebiet die ganze Thätigkeit der Päpste in Anspruch, mittlerweile hatte aber in Italien die Macht der Longobarden mehr und mehr um sich gegriffen, und bedrohte Rom selbst mit den Vergewältigungen, wie früher die Ostgothen sie geübt hatten. Da nun von den Kaisern keinerlei Hilfe mehr zu erwarten war, wandte sich Papst Gregor III. an den fränkischen Major-domus Karl Martell, welcher ihm auch durch eigene Boten seinen Schutz zusagen ließ, von einem Feldzug aber nach Italien durch andere Staatsrücksichten abgehalten wurde; doch trug dies dazu bei, daß König Luitprand sich bewegen ließ, vier der bedeutendsten Städte des ducatus romanus (Romagna) dem Papste Zacharias zurückzugeben. Eben dieser, von den Bewohnern des Exarchats, in welches Luitprand eingebrochen war, um Hilfe und Vermittelung angegangen, bewirkte, daß der König ihm das Gebiet von Ravenna und Cesena in gleicher Weise wie die vier Städte

der Romagna überließ. In allen diesen Verhältnissen handelten die Päpste selbstständig, ohne Auftrag von Seite der Kaiser, mit dem Vertrauen der Völker beehrt, und als Auctorität von den Fürsten anerkannt.

Es mag dahingestellt sein, ob man darin schon eine vollständige Souveränetät der Päpste erblicken könne oder nicht; jedenfalls bildeten diese Verhältnisse eine sehr bedeutsame Grundlage dazu, und rascher drängten sich die Ereignisse von nun an der Entscheidung entgegen, durch welche jene Souveränetät förmlich ausgesprochen werden sollte. König Rachis, der neue Einfälle in das päpstliche Gebiet gemacht hatte, gab zwar auf die persönliche Vorstellung des Papstes das Eroberte zurück, aber nicht so Aistulph, der das Exarchat mit der Hauptstadt Ravenna neuerdings weggenommen hätte. Da alle Vorstellungen des Papstes Stephan II. wirkungslos blieben, war dieser genöthigt, sich an Pipin, nunmehr König der Franken, zu wenden, und begab sich, von diesem durch eine besondere Gesandtschaft eingeladen, im November 753 selbst nach Frankreich, wo er über den Winter blieb; im Frühjahr zog Pipin mit einem Kriegsheer über die Alpen, und würde wohl jetzt schon die Macht der Longobarden gänzlich gebrochen haben, wenn nicht der Papst zur Milde gestimmt hätte, er begnügte sich daher mit einem Vergleiche, in welchem Aistulph und seine Genossen eidlich versprachen, Rom und die Umgegend nicht ferner beunruhigen, und die widerrechtlich genommenen Städte herausgeben zu wollen. Aber Aistulph hielt nichts von Allem, zog vielmehr im folgenden Jahre selbst gegen Rom, welches er drei Monate lang belagerte; der Papst sah sich zum zweitenmale genöthigt, die Hilfe der Franken anzurufen,

die aber seiner unzeitigen Nachsicht wegen diesmal nicht so bereitwillig erfolgte, er mußte dreimal bitten. Doch erschien Pipin im J. 756 mit seinen Franken, schlug die Longobarden gänzlich und zwang sie, alle von ihnen widerrechtlich in Besitz genommenen Städte, einundzwanzig an der Zahl, in seine Hände zu überliefern, die er dann an den Papst zurückgab; dies ist die berühmte Pipinische Schenkung, wodurch die bisherige factische Souveränetät des Papstes einen juristischen Charakter erhielt, und der Kirchenstaat eigentlich gegründet wurde. Die fortgesetzten Umgriffe und Ränke Dietrichs (auch Desiderius genannt) nöthigten endlich den Papst Hadrian sich an Karl d. Gr. zu wenden, welcher in einem Feldzuge dem Reiche der Longobarden ein Ende machte, bei seinem feierlichen Empfange in Rom die Schenkungsurkunde seines Vaters sich vorlesen ließ, und sie nicht nur bestätigte, sondern auch noch neue Besitzungen, unter andern das Herzogthum Spoleto hinzufügte.

Dieß als kurzer Auszug aus der historischen Darstellung des Verfassers, worin man den Professor der Geschichte erkennt. Wiewohl nach der ausgesprochenen Absicht mehr ein Grundriß als eine erschöpfende Darstellung, ist doch das Gegebene reich an Details und Nebenumständen der Hauptbegebenheiten, anziehend durch die Charakterschilderungen der Päpste, welche zur Begründung der weltlichen Souveränetät beigetragen, wie auch der gothischen, longobardischen und fränkischen Könige, welche in dieser Geschichte sich einen Namen gemacht; auch an historischen Reflexionen fehlt es geeigneten Ortes nicht. Bei der klaren und lebendigen Darstellung übersieht man es gern, wenn hie und da die Farben etwas stark aufge-

tragen ſind, ſo z. B. kann die Verwüſtung, welche Alarich in Rom angerichtet — S. 16 — nicht ſo vollſtändig geweſen ſein, wenn die Gothen unter Teja noch vollbringen konnten, was S. 25 erzählt wird; ebenſo wenn S. 30 geſagt wird, was die Longobarden aus Rom gemacht haben würden, wenn Gregor I. nicht geweſen wäre, — einen Schutthaufen wie Ninive oder Theben.

Drey.

4.

Antignoſtikus, Geiſt des Tertullianus und Einleitung in deſſen Schriften. Eine Monographie als Beitrag zur Geſchichte der Glaubens- und Sittenlehre in den erſten Jahrhunderten von Dr. **Auguſt Neander.** Zweite, zum Theil umgearbeitete Auflage. Berlin, Ferd. Dümmler's Buchhandlung 1849. XII. u. 467 S. Groß Octav, Pr. 4 fl. 6 kr.

Es ſind jetzt gerade 25 Jahre verfloſſen, ſeit Neander die erſte Auflage ſeines Antignoſtikus veröffentlichte[1]), und trotz des berühmten Namens Neander waren doch noch immer Exemplare vorhanden; ein Beweis, wie beſchränkt bei monographiſchen Werken der Preis — ich will nicht ſagen der Leſer, aber doch der Käufer iſt. Ein beſonderer, für die kirchenhiſtoriſche Wiſſenſchaft leider ungünſtiger Umſtand, veranlaßte dieſe neue Auflage. Neander, jetzt 61 Jahre alt, leidet nämlich ſeit längerer Zeit ſo ſehr an den Augen,

1) Eine Recenſion jener erſten Auflage findet ſich ſchon im Jahrgang 1825 der Quartalſchrift, S. 646—664, aus der Feder des ſel. Möhler.

daß er sein großes Werk über allgemeine Kirchengeschichte nicht mit der gewünschten Rüstigkeit fortsetzen, seit 1845 keinen neuen Band mehr davon liefern konnte. Sie geht jetzt in 10 Theilen oder 5 Bänden bis Papst Bonifaz VIII. (J. 1300). Unter solchen Umständen wandte Neander seine Aufmerksamkeit auf die Vervollkommnung seiner älteren Werke, was er mit Hülfe fremder Augen leichter vollbringen konnte, und so erhielten wir denn neue Auflagen seiner Monographien über St. Bernhard, über Chrysostomus und jetzt über Tertullian. Die Anlage des Ganzen ist dieselbe geblieben. Die sehr kurze Einleitung gibt a) den Streitpunkt Tertullians im Allgemeinen und dessen Verhältniß zu den vorherrschenden Geistesrichtungen seiner Zeit in sehr bündiger Weise an, und liefert darauf b) eine kurze Uebersicht der Lebensgeschichte Tertullians. Sofort zerfällt das eigentliche Corpus des Werks in 3 Abschnitte. Im ersten Abschnitte (S. 15—135) werden die apologetischen und verwandten Schriften Tertullians, d. i. alle jene, welche sich auf den Verkehr der Christen mit den Heiden beziehen, kurz charakterisirt, und Auszüge daraus in deutscher Uebersetzung oder Paraphrase gegeben. Dieser Abschnitt selbst aber zerfällt wieder in 2 Unterabtheilungen, deren Scheidepunkt Tertullians Uebertritt zum Montanismus bildet, so daß in der ersten Unterabtheilung die apologetischen Schriften Tertullians aus seiner vormontanisten Zeit, in der zweiten die seiner montanistischen Periode besprochen werden. Die gleiche Zweitheiligkeit zieht sich auch durch die beiden andern Abschnitte hindurch. Handelt darum der zweite größere Abschnitt (S. 135—308) von jenen Schriften Tertullians, welche sich auf Gegenstände des christlichen und

kirchlichen Lebens und der Kirchenzucht beziehen; so hat hievon die erste Unterabtheilung in specie die vormontanistischen, die zweite die montanistischen Schriften dieser Kategorie zum Gegenstande. Der dritte Abschnitt endlich (S. 308—463) ist den dogmatischen und dogmatisch-polemischen Werken Tertullians zugewiesen, und es werden diese wiederum in vormontanistische und montanistische abgetheilt. Den Schluß des Ganzen bildet ein Excurs über den letzten Theil der Schrift adversus Judaeos. Schon Semmler hatte auf die verdächtige Beschaffenheit dieses Stücks aufmerksam gemacht, Neander aber führt jetzt den wohl nicht umzustürzenden Beweis, daß Tertullian das fragliche Buch im Anfange des neunten Capitels nach den Worten incipiamus igitur probare nativitatem Christi a prophetis esse nuntiatam und nach Anführung der Stelle aus Isaias 7, 13 ff., durch irgend einen Zufall unvollendet gelassen und den angekündigten Beweis aus den Propheten nicht mehr geführt habe. Ein späterer Verehrer Tertullians nun fand, daß in dessen Werk adv. Marcionem, Lib. III. eine ähnliche Beweisführung geliefert sei, und benützte nun diese zur Ergänzung des Bruchstücks adv. Judaeos, ohne zu bedenken, daß, was gegen Marcion paßte, nicht auch gegen die Juden gepaßt hätte, und die Einwürfe, welche Tertullian dem Marcion in den Mund legt, unmöglich auch von den Juden hätten erhoben werden können. So ist denn der Schluß des Buchs adv. Judaeos allerdings tertullianisch; aber aus einer andern Schrift Tertullians entlehnt und hier unpassend angeflikt.

Das obenberührte Augenleiden Neanders erklärt es wohl, wenn das vorliegende Werk in dieser neuen Auflage

nicht jene durchgreifende Umgestaltung erfahren hat, deren es wohl bedürftig gewesen wäre. So bereitwillig wir nämlich das viele Schöne im Antignostikus anerkennen, und namentlich eine ganze Reihe geistvoller Gedanken und trefflicher Bemerkungen unverkennbar darin entdecken, so müssen wir doch behaupten, daß das Buch nicht das ist, was man unter einer Monographie gewöhnlich erwartet. Vor Allem ist die Lebensgeschichte Tertullians gar zu compendiös ausgefallen, namentlich ist sein Verhältniß zu den Montanisten, und besonders zur Partei der Tertullianisten nicht besprochen und die Frage, ob er später zur Kirche zurückgekehrt sei oder nicht, ne minimo berührt worden. Weiterhin sind von den einzelnen Schriften Tertullians wohl einzelne Stellen mitgetheilt, aber es ist nicht von jedem Buche, wie man wünschen muß, der Plan, oder Grundriß, die ganze Anlage und Composition angegeben worden. Was mitgetheilt wird, sind nur Fragmente, während nach unserer Meinung ein fortlaufender zusammenhängender Auszug hätte gegeben werden sollen.

Noch mehr vermissen wir die Erörterung der kritischen, historischen und Einleitungsfragen, über Aechtheit, Zweck und Abfassungszeit eines Buches, über sein Verhältniß zu andern Schriften Tertullians u. s. w. Um in concreto zu reden, wollen wir beispielsweise den Apologeticus in's Auge fassen. Neander bestimmt Seite 58 die Abfassung dieser berühmten Schrift nur ganz im Allgemeinen ohne irgend ein näheres und bestimmteres chronologisches Datum anzugeben. Und doch läßt sich hier die Abfassungszeit ohne gar große Schwierigkeiten ermitteln, wie bereits von Mehreren, von uns aber ausführlich in der Quartalschrift, Jahrgang 1838, S. 62—82 versucht worden ist. — Eine

zweite Frage, die sich in Betreff des Apologeticus von selbst aufwirft, betrifft dessen Verhältniß zu den zwei Büchern ad nationes. Neander aber beschränkt sich hier auf die wenigen Worte: „Er hatte zuerst eine an die Heiden überhaupt, nicht besonders an die Obrigkeiten gerichtete, nicht für einen offiziellen Zweck bestimmte Apologie geschrieben, seine zwei Bücher ad nationes, welche nicht ohne Lücken auf uns gekommen sind.“ Ich bin nun zwar auch der Ansicht, daß die Vermuthung, der Apologeticus sei später, als die 2 Bücher ad nationes, die größere Wahrscheinlichkeit habe; wer aber mit diesen Dingen bekannt ist, weiß, daß auch die entgegengesetzte Hypothese verschiedene Gründe für sich aufbringt, und es ist wohl nicht zu zweifeln, daß eine Monographie über Tertullian der Untersuchung dieser Streitfrage sich gar nicht entziehen kann. Ganz anders als Neander ist hier Le Nourry verfahren, der in seiner berühmten Dissertatio in Tertulliani Apologeticum alle kritischen, historischen, chronologischen und ähnliche Fragen, welche hier auftauchen können ꝛc., sorgfältig untersucht hat. — Gewiß erwartet man weiterhin von jeder Monographie eines Kirchenvaters, daß sie sich auch über die Aechtheit der einzelnen ihm zugeschriebenen Werke ausspreche, die ächten vertheidige, die unächten zurückweise. Von allem dem aber finden wir in der vorliegenden Schrift wieder nichts, den Excurs über den Schluß des Buchs adv. Judaeos allein abgerechnet. Neander führt nach und nach alle ächten Schriften Tertullians auf, spricht aber nie ein Wort über ihre Aechtheit, und berührt die unterschobenen mit keiner Silbe. Ich sagte, er führe jene Bücher nach und nach auf, d. h. er gibt nirgends, und es ist dieß gewiß wieder ein

Mangel, einen eigentlichen Ueberblick über die gesammte schriftstellerische Thätigkeit Tertullians. Wie fehlerhaft es aber sei, daß er sich gar nicht mit kritischen Fragen befaßte, geht aus folgendem Beispiel hervor. Das Buch de oratione war viele hundert Jahre unvollständig, bis Muratori in einem sogenannten Ambrosianischen (Mailänder) Codex die 10 letzten Capitel entdeckte. Mit diesem Zuwachs erschien die Schrift zuerst in der Semmler'schen Gesammtausgabe der Werke Tertullians, während diese 10 Capitel noch in der Ausgabe des Rigaltius, also gerade in der berühmtesten Ausgabe Tertullians fehlen. Neander nun hebt auch aus diesen letztern Capiteln mehrere Stellen in Uebersetzung aus, aber er verschweigt es gänzlich, daß alle alten Editionen diese Schlußcapitel nicht besäßen und wer sie entdeckt habe und dgl., so daß ein Besitzer der Rigaltiana, wenn er Neander's Buch liest, gar nicht begreifen kann, woher denn Letzterer diese Capitel genommen habe. Heißt dieß in die Lektüre der Schriften Tertullians einleiten? Wollte aber Neander seinem auf dem Titelblatt gegebenen Versprechen: „Einleitung in dessen Schriften" nachkommen, so mußte er weiterhin den Leser auch mit den vorhandenen Codices, mit den besseren Ausgaben, Commentarien und Uebersetzungen bekannt machen. Alles dieses geschieht sonst in den Monographien, und muß darin geschehen. Endlich steht es einer Monographie sehr gut an, wenn sie eine Anzahl der schwierigsten Stellen des Autors aufhellt, und bei Tertullians wäre dieß nun doppelt am Platze gewesen, da bei ihm ohnehin der Ausdruck häufig höchst dunkel und zudem noch der Text der Handschriften oft krank ist. Neander hat auch in der That in dieser Beziehung Einiges

geleiſtet; aber unendlich mehr wäre zu thun übrig geblieben, und hie und da ſcheint es ſogar, als habe er die ſchwierigſten Stellen abſichtlich in ſeiner Ueberſetzung oder Paraphraſe vermieden. Prächtig z. B. und eine Hauptſtelle im Apologetikus Tertullians iſt die Ironie, womit er (Kapitel 2) die Ungerechtigkeit in dem Gerichtsverfahren gegen die Chriſten geißelt. „Andern Verbrechen," ſagt er [1]), „laßt ihr nachſpüren, bei den Chriſten dagegen gilt ſeit Trajan das Geſetz: man darf ſie nicht aufſuchen, werden ſie aber angezeigt, ſo müſſen ſie geſtraft werden. Wie kann man aber das zuſammenreimen, daß die Chriſten Verbrecher ſeien und doch nicht aufgeſucht werden ſollen? Ferner, wenn ihr einen Verbrecher eingefangen habt, ſo foltert ihr ihn ſo lange, bis er geſteht. Habt ihr aber einen Chriſten eingezogen, wie iſt es dann? Wenn er läugnet, ſo laßt ihr ihn frei; wenn er aber geſteht, ſo ſpannet ihr ihn auf die Folter und wendet alle Qualmittel an, damit er ja läugnen ſoll. Euer Verfahren gegen die Chriſten iſt alſo gerade der Gegenſatz zu eurem gewöhnlichen Gerichtsverfahren. Aber, denk' ich wohl, ihr wollt eben nicht, daß wir zu Grunde gehen, wenn ihr uns auch für noch ſo ſchlimm haltet." Er fährt dann in dieſer Ironie alſo fort: „wenn ihr einen Mörder gefangen habt, ſo ſagt ihr wohl auch zu ihm (wie zu den Chriſten): läugne, und einen Tempelſchänder laſſet ihr wohl foltern, wenn er fortfahren will, einzugeſtehen. Wenn ihr aber gegen dieſe Schuldige nicht alſo verfahrt, ſo müßet ihr uns für ſehr unſchuldig halten, da ihr nicht wollt, daß wir bei unſerem Bekenntniß blei-

1) Wir geben hier nur ſeine Gedanken, nicht ſeine Worte.

ben ꝛc.“ — Dieſe ſchöne Argumentation iſt aber in den Editionen durch einen kleinen Textesfehler im letzten Satze ganz verunſtaltet. Es heißt nämlich überall in den Ausgaben: Si non ita agitis circa *nos* nocentes, ergo nos innocentissimos judicatis etc. Durch jenes erſte nos iſt die Stelle ſinnlos geworden; man darf aber dafür nur hos leſen, ſo iſt das volle Verſtändniß des Satzes wieder hergeſtellt; hos und nos aber kann in den alten, ſowohl Uncial- als Minuskelhandſchriften leichteſtens verwechſelt werden.

So gibt es noch unzählige Stellen bei Tertullian, deren Aufhellung und Berichtigung einer Monographie ſehr wohl angeſtanden wäre; aber Neander hat nur, um die Sache mit einem Worte zu ſagen, dieſe wie die meiſten anderen Schwierigkeiten, welche auf ſeinem Wege lagen, geradezu umgangen, und weniger die Bedürfniſſe der Gelehrten, als etwaige Wünſche des gebildeten Publikums überhaupt im Auge gehabt. Der wiſſenſchaftliche Theologe jedoch, und jeder der ſich gründlich mit patriſtiſchen Studien beſchäftigt, wäre ihm gewiß dankbar geweſen, wenn er ſtatt ſeiner vielen polemiſchen Excurſe gegen die katholiſche Kirche ebenſoviele gelehrte Excurſe über die Schriften Tertullians hätte geben wollen. Nicht ſelten hat Neander in ſeiner Polemik ſogar mit Windmühlen gekämpft und Streiche geführt, welche nicht uns, ſondern nur die Luft treffen konnten. Auf S. 18 z. B. rühmt er es an Tertullian, daß er „von jener ſchwärmeriſchen Verehrung des Märtyrerthums frei geweſen ſei, welche in den Bekennern (beſſer: in den Märtyrern) nicht mehr die der Sünde noch unterworfenen ſchwachen Menſchen ſehen ließ.“ Ein Theologe wie Neander ſollte aber wiſſen, daß die Kirche nie-

mals einen Märtyrer für sündlos gehalten, so wenig, als sie je einen Professor für irrthumslos hielt. — Wenn Neander weiterhin die Phrase, die katholische Kirche sei aus einer Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes entstanden, mit so sichtlicher Vorliebe wiederholt, so genügt uns hiegegen die Bemerkung, daß die iteratio keine probatio sei, und es wäre sicherlich überflüssig, wenn wir hundertmal Bewiesenes heute abermal beweisen wollten. Die protestantischen Antinomisten freilich haben alles Alttestamentliche, auch die zehn Gebote Gottes, aus dem neuen Bunde eliminiren wollen; auf eine so radikale Ausmerzung alles Alttestamentlichen aber macht allerdings die katholische Kirche keinen Anspruch. Namentlich wissen wir auch, daß im alten Bunde und seinen Einrichtungen der neue Bund mit seinen Institutionen präformirt, und wie in einem Prototyp voraus angedeutet worden sei, so daß das alttestamentliche Priesterthum allerdings ein Vorbild des neutestamentlichen war, nicht aber, wie Neander meint, in der christlichen Kirche ursprünglich kein eigentliches Priesterthum bestand, und solches erst später durch Mißverstand und Copirung des Judenthums eingeführt wurde. Gerade Tertullian ist für uns entschiedener Zeuge, und widerspricht durchaus der Behauptung Neanders (S. 99), daß ursprünglich alle Christen die heiligen Handlungen (es ist vom hl. Abendmahl die Rede) zu vollziehen fähig sein sollten. Im Gegensatz zu dieser unhistorischen Behauptung äußert sich Tertullian so, wie sich heute noch jeder Katholik äußern muß: nämlich de corona c. 3 sagt er: eucharistiae sacramentum — nec de aliorum manu, quam praesidentium sumimus; d. h. „die hl. Eucharistie empfangen wir nur aus der Hand der Kirchenvorsteher.“

Von der Taufe dagegen behauptet er (de baptismo c. 17) alſo: dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; deinde presbyteri ac diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate . . .; alioquin etiam laicis jus est; d. h. im Nothfall dürfen auch die Laien taufen, aber der ordentliche Adminiſtrator des Sakraments iſt der Biſchof und mit deſſen Erlaubniß die Prieſter und Diakonen. — Wie Tertullian hier die katholiſche Kirchenordnung bezeugt, ſo thut er es noch an gar vielen anderen Stellen; aber ſtatt darauf zu ſehen, wie oft und wie ſtark Tertullian gegen den Proteſtantismus proteſtire, ſucht Neander ängſtlich ein paar Aeußerungen zuſammen, und thut ihnen alle Gewalt an, um zu zeigen, daß es ſchon zu Tertullians Zeit Leute gegeben habe, welche nur die Schrift, nicht auch die Tradition hätten gelten laſſen wollen.

Zum Schluſſe wollen wir noch auf einen Punkt aufmerkſam machen, wo Neander dem alten Tertullian offenbar unrecht gethan hat. S. 92 ſagt Neander: „Er (Tertullian) ſtellt den Grundſatz auf: „„Was nicht ausdrücklich erlaubt worden in der hl. Schrift, iſt verboten.““ Eine Art zu ſchließen, von der ſich freilich auch andere Beiſpiele bei Tertullian finden.“ Neander weist dabei auf das Buch de corona c. 2 hin; allein er hat hier den Autor ſicherlich mißverſtanden. Tertullian wollte nicht zugeben, daß ein Chriſt einen Blumenkranz — nach heidniſcher Sitte — auf dem Haupte trage. Dagegen wurde ihm eingewendet: „wo iſt es denn in der hl. Schrift verboten, einen Kranz aufzuſetzen?“ Tertullian entgegnet: dem Satze, es ſei alles erlaubt, was die Schrift nicht ausdrücklich verbietet, könne man mit eben ſo viel Recht den Satz entgegenhalten; es iſt alles verboten, was die Schrift

nicht ausdrücklich erlaubt. Er ſchlägt ſomit hier den Gegner mit der gleichen Waffe, aber keineswegs behauptet er für ſich und als ſeine eigene Meinung jenen Satz, den Neander auf ſeine Rechnung ſchreibt.

Hefele.

5.

Thomas von Kempen, der Prediger der Nachfolge Chriſti. Nach ſeinem äußeren und inneren Leben dargeſtellt von **Bernhard Bähring.** Berlin, bei Hermann Schultze. 1849. XII und 392 S. gr. 8. Preis $1^1/_3$ Thlr.

Hr. Bähring hat für die vorliegende Schrift einen Stoff gewählt, welcher einer herrlichen Behandlung und Bearbeitung fähig war. Unſtreitig iſt ja wohl Thomas von Kempen die ſchönſte und reinſte Erſcheinung unter den Myſtikern des Mittelalters, wie die Geſellſchaft der Clerici vitae communis, denen er ſeine Bildung und Geiſtesrichtung verdankt, vielleicht die lieblichſte und anziehendſte aſcetiſche Genoſſenſchaft jener Jahrhunderte iſt. Und beide, dieſe Genoſſenſchaft und jener einzelne große Mann ſind der Gegenſtand des vorliegenden Werkes. Stifter der Clerici vitae communis wurde Gerhard Groot aus Deventer in Oberyſſel (in Holland), geboren 1340. Als der Sohn eines ſehr angeſehenen Bürgers ſtudierte er zu Paris und Cöln, wurde an jener Univerſität Magiſter, trat dagegen an dieſer ſelbſt als Lehrer auf und erhielt bald mehrere einträgliche Pfründen. Aber wie die meiſten reichen Weltgeiſtlichen jener Zeit führte auch Groot ein ziemlich weltliches Leben. Als

er jedoch einst einem Schauspiele beiwohnte, richtete ein Unbekannter die ernsten Worte an ihn: „was stehst du hier auf eitle Dinge aufmerksam? Du sollst ein anderer Mensch werden.“ Und was der Unbekannte begonnen, setzte ein Jugendfreund Groot's, Heinrich von Kalkar, jetzt Prior der Karthause Mönchhausen bei Arnheim in Geldern, weiter fort. Auf seine Ermahnungen hin beschloß nun Groot, ein ganz anderes Leben anzufangen, gab seine Präbenden auf und verschloß sich in die genannte Karthause, um alle Uebungen dieses strengsten aller Mönchsorden zu theilen. Da jedoch sein Körper zu schwächlich dazu war, mußte er nach drei Jahren wieder austreten und erhielt nun vom Bischofe von Utrecht die Erlaubniß, als Prediger in der ganzen Diöceſe umherzureisen, und von Station zu Station innere Missionen zu halten. Er war damals Diakonus, und blieb es auch; denn seine hohe Achtung vor der priesterlichen Würde hielt ihn stets von Erlangung derselben zurück.

Im Jahre 1378 unternahm er seine Reise nach Paris und durch Brabant, und lernte hier im Canonikat Grünthal bei Brüssel den berühmten Mystiker Ruysbroek, Prior daselbst, kennen. Die Ordnung, welche derselbe in seinem Kloster (regulirter Chorherrn vom hl. Augustin) eingeführt hatte, gefiel ihm über die Maßen, so daß er etwas Aehnliches selber zu gründen beschloß. Nach seiner Rückkehr errichtete er nun vorerst in seiner Vaterstadt Deventer ein Schwesternhaus für fromme und sittsame Mädchen, eine Art Beguinage, wie es damals in den Niederlanden fast zahllose gab. Außerdem versammelte er aber auch junge Cleriker und andere Studierende um sich, um sie unter seiner Aufsicht zu beschäftigen und das Verderben der Welt von

ihnen ferne zu halten. Das Gleiche thaten einige seiner gleichgesinnten Freunde, namentlich Florentius Radewin (Radewin's Sohn) aus Leerdam, der sein Canonikat an der St. Peterkirche zu Utrecht mit einer Vikarstelle zu Deventer vertauschte, um ganz in der Nähe Groot's leben zu können. Auch Johann Binkerink und Johannes Gronde, zwei ausgezeichnete Geistliche, gehörten zu diesem Bunde. Aber erst nach einigen Jahren wagten sie es auf den Vorschlag des Florentius, die gemeinsame Lebensweise unter sich einzuführen, ohne eigentliche Mönche werden zu wollen. Groot fürchtete wegen dieser Neuerung und dieses Halbmönchthums die Angriffe der eigentlichen Mönche, und sie blieben auch nicht aus; aber Florentius besiegte seine Bedenken und das erste Fraterhaus entstand nun zu Deventer. Doch nicht lange, so ahmten auch andere Städte diese Einrichtung nach und erhielten Colonien aus Deventer, so daß in Bälde nicht blos die Niederländer, sondern auch fast alle bedeutenden Städte Deutschlands, zuerst Cöln, Münster und Wesel, Fraterhäuser der Clerici vitae communis hatten. Ohne durch Gelübde gebunden zu sein lebten diese Cleriker, theils Priester, theils Diakonen, nach einer Art mönchischer Regel freiwillig in gemeinsamen Häusern, um sich selbst gegenseitig geistig zu heben und um andererseits zugleich auch jüngere Cleriker und Studierende christlich zu erziehen. Auch diese ihre Zöglinge nahmen sie, wo möglich, in das Fraterhaus auf, war dies aber nicht zureichend, so wurden sie in der Stadt bei den rechtschaffensten Bürgern oft 8 bis 10 in einem Hause untergebracht. Sie besuchten die gewöhnliche Gelehrtenschule der Stadt, wenn die Brüder nicht eine eigene errichtet hatten; aber auch im ersteren Falle standen diese frommen

Väter mit der Schule in der engsten Beziehung, und suchten überall die Lehrer und Rektoren für ihre schönen Plane zu gewinnen und sich zu Freunden zu machen. Was neben den Schulstunden an Zeit übrig blieb, mußten die Zöglinge unserer Cleriker bei diesen selbst zubringen; Arbeit, Gebet und Kirchenbesuch wechselten miteinander ab; besonders beschäftigten sich Alle, die Väter und die Zöglinge, mit Bücherabschreiben, um dadurch die nöthigen Summen für die vita communis herbeizuschaffen. Am allermeisten aber nützte den Zöglingen das gute Beispiel der Brüder, ihre unaffektirte Demuth, evangelische Armuth, innige Frömmigkeit und innerliche Christlichkeit, so daß sie ein wahres Salz für den Weltclerus wurden, aber auch auf den Mönchsstand segensreich einwirkten. Während nämlich viele ihrer Zöglinge später als Weltgeistliche zum Theil sehr bedeutende Stellen einnahmen, z. B. Nicolaus von Cusa, Gabriel Biel u. A., wünschten Andere sich in die eigentlich klösterliche Stille zurückzuziehen, und damit auch für sie gesorgt werde, hatten die Brüder eine Anzahl Klöster, regulirte Canonikate des hl. Augustin, theils errichtet, theils reformirt, worin ein besserer Geist, strengere Zucht und größere Frömmigkeit herrschte. Das erste dieser neuen Canonikate war das zu Windesheim bei Zwoll in Oberyssel, fortan der Mittelpunkt der sogenannten Windesheimer Congregation regulirter Chorherrn, welche sich über die Niederlande und einen großen Theil von Norddeutschland erstreckte. Schon im Jahr 1398 aber wurde in der Nähe von Windesheim auf dem St. Agnetenberge bei Zwoll ein zweites solches Canonikat gegründet, und hier verweilte Thomas von Kempen über drei Viertheile seines Lebens.

Thomas Hamerken (Malleolus) wurde im Jahre 1380, also um die Zeit, wo Groot den ersten Grund zur Brüderschaft des gemeinsamen Lebens legte, in dem churcölnischen Städtchen Kempen, einige Meilen unterhalb Cöln, von dürftigen Eltern geboren. Er hatte noch zwei Brüder, Johannes und Gobelinus, welche beide ebenfalls bei den Clerikern des gemeinschaftlichen Lebens ihre Bildung erhalten hatten. Der ältere, Johannes, war bereits Canonikus in Windesheim, und mit seiner Empfehlung kam nun Thomas (1393), als ein Knabe noch, nach Deventer zu Vater Florentius. Dieser nahm ihn unter seine Zöglinge auf, gab ihn zugleich in die Stadtschule, in Wohnung aber in ein frommes bürgerliches Haus, wo Thomas 6 Jahre zubrachte, bis er im 7ten in das Fraterhaus selbst aufgenommen werden konnte. Im Jahre 1400 aber trat er, nachdem er mit Vater Florentius seinen Beruf gründlich erforscht hatte, in das Kloster auf dem Agnetenberge ein, und lebte hier nicht weniger als 71 Jahre, bis er im Jahre 1471 in einem Alter von 91 Jahren verschied. Sein äußeres Leben war still und geräuschlos, und verlief ohne alle Merkwürdigkeit; desto reicher war aber sein inneres Leben, und nicht nur unter seinen Zeitgenossen haben sich Hunderte an seinem reichen und tiefen Geiste erbaut und neu belebt; er hat vielmehr durch alle Jahrhunderte fortgewirkt und Tausende und Hunderttausende schöpfen fortwährend aus seinen herrlichen Schriften Nahrung für Herz und Gemüth. Seine sämmtlichen Werke füllen in der besten Ausgabe des Jesuiten Sommalius (Antwerpen 1600. 1607. 1615, neu von Eusebius Amort besorgt, Cöln 1728) einen Quartband, sind sämmtlich lateinisch geschrieben und zerfallen in vier Kategorien:

a. Reden: 30 Reden an die Novizen, neun an die Brüder, und 36 Reden allgemeinen Inhalts;

b. Traktate: die vier Bücher von der Nachfolge Christi, das Selbstgespräch der Seele, das Rosengärtlein, das Lilienthal, der Traktat von den drei Hütten der Armuth, Demuth und Geduld, von der Zucht der Klosterleute, von dem treuen Haushalter, die Heerberge der Armen, ein Gespräch der Novizen, geistliche Uebungen, Lehrbuch für Jünglinge, das Büchlein von der wahren Zerknirschung des Herzens, von der Einsamkeit und vom Stillschweigen;

c. Gedichte, namentlich über das Leben eines guten Mönchs;

d. Biographien: des Gerhard Groot, Florentius Radewin, der übrigen ältesten Mitglieder der Bruderschaft, auch der heil. Jungfrau Lidwigis oder Lidwina.

Ein Anhang enthält noch 6 Briefe und einige geistliche Lieder. Außerdem schrieb aber Thomas auch ein Chronicon Monasterii S. Agnetis, welches Heribert Rosweyd i. J. 1615 zu Antwerpen drucken ließ. Am berühmtesten unter allen Schriften unseres Thomas ist übrigens bekanntlich sein goldenes Werk von der Nachfolge Christi. Herr Bähring hat darum dasselbe auch am weitläufigsten berücksichtigt, und auch die Frage über den Verfasser von Neuem in Untersuchung genommen. Ziemlich viele Gelehrte, besonders Franzosen wollten die Ehre der Autorschaft dieses Werkes dem berühmten Pariser Kanzler Johann Charlier von Gerson († 1429) zuwenden, und stützten sich dabei auf ein paar alte Handschriften der Nachfolge Christi, na-

mentlich die salzburger vom Jahre 1463. Allein eine solche vereinzelte Notiz in einer oder zwei Handschriften berechtigt noch nicht zu einem sicheren Schlusse, und auf jeden Fall stimmen Sprache und Geist des Büchleins von der Nachfolge Christi wenig mit den übrigen Schriften Gersons zusammen. — Andere wollen den Johannes Gersen, einen Abt in Italien, über 200 Jahre älter als Thomas von Kempen, für den Verfasser erklären. Derselbe hieß auch Johannes de Canabaco, und es wollen darin die Einen das jetzige Dorf Cavaglia bei Vercelli, die Andern, namentlich der bayrische Domherr Weigl das bayrische Dorf Rohrbach erkennen. In der Nähe von Rohrbach (Cana = Rohr) aber liege das Dorf Gerzen, und beide Ortschaften hätten früher einem adelichen Geschlechte gehört, das sich unter den Ottonen und Friedrichen in der Lombardei niedergelassen, und dem wohl auch der Abt Johannes Gersen angehört habe. Zur Begründung der Gersen-Hypothese berufen sich aber ihre Vertheidiger (außer und vor Weigl besonders der Franzose, H. von Gregory) auf zwei alte Handschriften, deren eine den Johann Gersen als Verfasser angebe, die andere aber die Notiz enthalte, daß das Buch schon lange vor 1350 existirt habe. Wäre dem wirklich also, so könnte freilich unser Thomas, welcher erst 1380 geboren wurde, nicht den geringsten Anspruch an die Autorschaft haben. Aber doch sprechen die weitaus wichtigeren Gründe für ihn. 1) Für's Erste hat sich im Agnetenkloster die bestimmteste Ueberlieferung erhalten, Thomas habe das Buch geschrieben. 2) Das Agnetenkloster besaß ehemals mehrere Exemplare der Nachfolge Christi von des Thomas eigener Hand geschrieben, und das eine davon befindet sich jetzt zu Antwerpen, das andere zu

Löwen. Daß Thomas auf einem derselben sich blos Abschreiber nennt, beweist nichts gegen seine Autorschaft, denn der demüthige Mann that dieß auch bei andern unbestritten ihm angehörigen Büchern. 3) Die Zeitgenossen des Thomas behaupten ausdrücklich, daß er der Verfasser sei; namentlich sagen dieß a. der gelehrte Johann von Busch, welcher längere Zeit mit Thomas in Zwoll gelebt hatte, und 8 Jahre nach ihm starb; b. der Canonikus Peter Schott von Straßburg, welcher in seiner 1488 veranstalteten Ausgabe der Werke Gersons das Buch von der Nachfolge Christi ausdrücklich dem Gerson abspricht und dem Thomas zuerkennt; c. der Abt Mauburnus von Windesheim, welcher unter den Augen des Thomas im Agnetenkloster sein Gelübde abgelegt hatte, und ihn in mehreren Stellen seiner Schriften als Verfasser jenes Buches nennt; d. der große Prediger Gailer von Kaisersberg in Straßburg, welcher in seinen Predigten über Sebastian Brandt's Narrenschiff dasselbe Zeugniß an zwei Stellen ablegt; endlich e. der gelehrte Johann von Trittenheim in seinem 1494 verfaßten Werke de scriptoribus ecclesiasticis. 4) Weiterhin wird Thomas in sehr vielen andern (nicht von ihm selbst herrührenden) alten Handschriften des Werks ausdrücklich als Verfasser bezeichnet und wenn man endlich 5) „die Sprache, den Inhalt und den Geist des Buchs von der Nachfolge Christi betrachtet, so findet sich darin nicht nur nichts, was mit den übrigen Schriften des Thomas sich nicht zusammenreimen ließe; im Gegentheil, dieselbe mit Germanismen reichlich durchzogene Latinität, dieselbe Art, in schlagenden kurzen Sentenzen zu reden, der nämliche Mangel aller Eleganz und schulmäßigen Beredtsamkeit, dasselbe Wohlgefallen an Anhäufung von Bei- und Gegensätzen,

an Assonanzen und Reimen, kurz derselbe Bau und Klang der Sprache, wie er in der Nachfolge Christi herrscht, geht auch durch alle übrigen, dem Thomas von Kempen niemals abgesprochenen Schriften" (S. 193). Wie sehr aber der Inhalt der Nachfolge Christi mit dem der übrigen Traktate und Reden des seligen Thomas übereinstimme, zeigt Bähring ausführlich und im Einzelnen bei Darstellung der Hauptideen und des wesentlichen Inhalts aller Schriften unseres großen Mystikers (Kap. VII—X).

Aus Allem sehen wir, wie anziehend der Stoff des vorliegenden Werkes ist; aber leider müssen wir beifügen, daß die Behandlung desselben durch Herrn Bähring und dessen ganze Manier keineswegs unseren Beifall verdient. Vor Allem hat er seinen Gegenstand viel zu sehr zerrissen, so daß der Leser die disjecta membra erst mühsam zusammensuchen muß, um ein deutliches Bild, namentlich von der Entstehung und dem Verlaufe der Brüderschaft der Clerici vitae communis zu erhalten. Der zweite Hauptmangel aber besteht in der — trotz der freundlichen Vorrede — überall durchbrechenden polemischen Richtung des Verfassers, die sich hinter allerlei pietistische Phrasen versteckt. Man könnte oft glauben, einen Prädikanten aus der Reformationszeit zu hören, der bei seinen Schilderungen des Papstthums und der alten Kirche die Farben handhoch aufzutragen gewohnt ist. Schon S. 3 lesen wir z. B., das Mittelalter habe die Seligkeit nicht abhängig gemacht vom Glauben und der Bekehrung des Herzens zu Gott, und habe lasterhafte Menschen als Muster der Rechtgläubigkeit und Heiligkeit aufgestellt. — Solche Aeußerungen könnte man nur einem polternden Zeloten, nicht aber einem Gelehrten verzeihen. Hefele.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Bukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1850.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Lauyy.

I.

Abhandlungen.

1.

Nachklänge der Lehre vom Primat bei den Nestorianern und Monophysiten des Orients.

Je mehr mit der Veröffentlichung lange ruhender Handschriften die Fundgruben des Orients auch dem Theologen sich aufthun, desto mehr wächst für ihn die Pflicht, die so reichlich sich darbietenden Schätze, welche der Fleiß früherer Forscher bei weitem noch nicht vollständig benützt hat, für seine Wissenschaft auszubeuten. Die Nestorianer und Monophysiten des Orients haben uns so zahlreiche Documente der Tradition aus der Zeit vor ihrer Trennung aufbewahrt, daß man allerdings ihre Litteratur mit jener neuentdeckten Goldregion vergleichen kann, wo man um so mehr Goldkörner findet, je mehr man im Schlamme wühlt. Für die Lehre vom Meßopfer, von den Sacramenten, von der Verehrung der Heiligen, vom Gebete für die Verstorbenen bieten ihre Liturgien und theologische Schriften zahlreiche Belege dar. Was aber wohl das

Ueberraschendste auf dem Felde der morgenländischen theologischen Litteratur seyn mag, ist, daß sich in derselben auch nicht unbedeutende Ueberbleibsel der Lehre vom Primat nachweisen lassen. Da dieselben bis jetzt noch nicht zusammengestellt worden sind und die Herausgabe neuer Quellen manches noch Unbenützte an den Tag gefördert hat, möchte es nicht ohne Nutzen seyn, das hierüber Vorhandene zu sammeln und kritisch zu würdigen.

Als minder richtig dürfte sich schon die Ansicht erweisen, als hätten die Stifter jener beiden Secten die Auctorität des Päbstlichen Stuhles direct angegriffen. Im Gegentheil, sie waren so weit davon entfernt, daß sie anfangs sich an denselben wandten, um Bestätigung ihrer Behauptungen von ihm zu erlangen.

Nestorius schrieb zuerst und noch ehe Cyrillus sich gegen ihn nach Rom wandte zwei Briefe an Cölestin I., in welchen er unter dem Vorwand über Julian und andere Pelagianische Bischöfe, die nach Constantinopel gekommen waren, Aufschluß zu erhalten, gelegenheitlich auch die Sorgen erwähnte, welche ihm gewisse Geistesverwandte der Apollinaristen und der Arianer verursachten, welche beide Naturen in Christus vermischten und die Jungfrau Gottesgebärerin nännten [1]). Cölestin, der indessen von Cyrillus über den neuen Irrthum aufgeklärt worden war, schrieb an Nestorius zurück, er solle den Spruch befolgen: Arzt, heile dich selbst, und den eigenen Irrthum bessern [2]). Dennoch wagte es Nestorius immer noch nicht offen zu widerstehen und suchte in einem dritten Brief Cölestin zu

1) Epp. 6. 7. inter epp. Coelestini ap. Coustant & Galland.
2) ep. 13.

überzeugen, daß man das Wort „Gottesgebärerin“ meiden müsse, um nicht damit den Apollinaristen in die Hände zu arbeiten [1]). Keineswegs aber spricht er in diesem Brief dem Römischen Stuhl die Auctorität ab, welche Cölestin laut genug in seinen Schreiben an ihn und an die Kirche von Constantinopel sich beilegte.

Nicht anders verfuhr Eutyches, als er von Domnus von Antiochien und Eusebius von Doriläum wegen seiner Irrthümer sich angegriffen sah. Er schrieb an Pabst Leo einen Brief, worin er in allgemeinen Ausdrücken gegen solche Klage führte, welche den Irrthum des Nestorius erneuten, und erlangte in der That von Leo ein Schreiben, worin ihn dieser wegen seines Eifers belobte [2]). Als er von der Synode des Flavian verurtheilt wurde, berief er sich auf das Urtheil Leo's und versprach das zu befolgen, was dieser bestimmen würde; auch schrieb er deßfalls an Leo einen zweiten Brief [3]), worin er vom Urtheil der Synode appellirt und den Römischen Bischof um Entscheidung der Streitfrage und um Schutz für seine Person anruft.

Als nun der Päbstliche Stuhl den Irrthum dieser beiden Häresiarchen verurtheilte, schieden sie sich zwar von einer Kirche ab, deren Lehre sie sich nicht unterwerfen wollten, aber sie scheinen deßhalb den Primat derselben nicht geradezu geläugnet zu haben; und auch ihre Anhänger scheinen diese Lehre bei der Spaltung mitgenommen, und so sehr sie sich auch nach und nach vom Gedanken an eine Unterwerfung unter den Römischen Stuhl entwöhnten, dennoch nicht alle Erinnerung an dieselbe verloren zu haben.

1) ep. 15.
2) ep. 20. ed. Ballerin.
3) ep. inter Leoninas 21.

Von einer directen Bekämpfung der Primatialgewalt (dieses ist wohl vor allem festzustellen) findet sich lange Zeit nach der Trennung keine Spur. Durchgehen wir die Bullen Eugens IV. über die Wiedervereinigung der Aegyptischen und Syrischen Jacobiten, der Aethiopen und Nestorianer, so stellt sich durchaus nicht heraus, daß man sich veranlaßt gesehen hätte, ihnen, wie den Griechen, hierüber eine besondere Belehrung zu ertheilen, obgleich andere viel unbedeutendere Dinge besprochen werden. Noch längere Zeit nachher, nachdem der Päbstliche Stuhl schon öfters ihnen gegenüber seine Rechte geltend zu machen gesucht hatte, finden sich in den Berichten der Missionäre und älteren Schriftsteller über die Irrthümer der Orientalen hinsichtlich einer irrthümlichen Ansicht über den Primat nur sehr beschränkte oder schwankende Urtheile, obgleich diese sonst sehr vorurtheilsvoll und streng in ihren Ansichten über die Orientalen sich zeigen, und selbst die kleinsten rituellen Verschiedenheiten hervorheben. So sagt der Carmelite Thomas a Jesu in seinem Werke de conversione omnium gentium procuranda, worin er alles Frühere gesammelt hat, von den Jacobiten, Cophten, Abyssiniern und Armeniern: Imprimis *fere* omnes *non firmiter* sentiunt de primatu Romani Pontificis. In denselben Ausdrücken spricht speciell von den Aethiopen der Jesuite Alvarez in seiner Aethiopischen Geschichte. Den Cophten wird von Thomas a Jesu nur vorgeworfen, sie meinten, der Pabst könne in Glaubenssachen irren, wenn er gottlos sei. Den Georgianern wird vom Theatiner P. Avitabolis bei Galanus [1]) nur der Irrthum hinsichtlich des Primats beige-

1) Clem. Galanus Cler. reg. Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana. Romae 1650. T. I. p. 134.

legt, er könne nur in kleineren Sachen dispensiren u. s. w. Nur bei den Armeniern finde ich einen offenen, directen Widerspruch gegen den Primat. Ihre Schriftsteller Vartan, Mehkitar und Gregor Dattierensis haben ex professo dagegen geschrieben. Allein dieser schärfere Widerspruch bei den Armeniern läßt sich leicht daraus erklären, daß sie mehr in Berührung mit den Griechen kamen und daß bei ihnen früher und häufiger Vereinigungsversuche und theilweise Vereinigungen statthatten, daher auch der Widerspruch mehr geweckt wurde; wie denn auch jene drei Schriftsteller in einer Zeit lebten, als die Armenier sich bereits mit der Römischen Kirche unirt und wieder von ihr getrennt hatten. Und selbst diese schärfsten Gegner des Primats liefern mitunter Zeugnisse für denselben, indem sie den älteren Schriftstellern der Nation das von diesen zu Gunsten desselben Gesagte aus althergebrachter Gewohnheit nachsprechen.

Dieses vorausgesetzt, können wir einen Schritt weiter gehen. Die Nestorianer und Monophysiten des Orients haben auch in ihren Sammlungen der Canones alles, was zur Anerkennung des Primats war festgesetzt worden, beibehalten; ihre Liturgien und ihre theologischen Schriften enthalten nicht nur alle Sätze, die zum Beweis des Primats dienen, sondern sie sprechen auch denselben mehr oder minder klar aus.

Die Monophysiten und Nestorianer des Orients legen häufig dem Apostel Petrus den Titel eines Apostelfürsten, eines Hauptes der Kirche, eines Grundsteines des Glaubens u. s. w. bei [1]). Von welcher Natur dieser Vorrang

1) Lit. Alexandrin. S. Basilii in oratione ad absolutionem ap. Renaud. Lit. Or. T. I. p. 77. ed. Francofurt. Fragm. Aethiopicum Pseudoignatianum ap. Cureton, Corpus Ign. p. 258. Bibl. Or. T. I.

nach ihrer Anſicht ſei, darüber kann kein Zweifel beſtehen, wenn wir die Art in Erwägung ziehen, wie ſie die betreffenden bibliſchen Stellen zu erklären und anzuwenden pflegen. Das Vorrecht des Apoſtelfürſten iſt nach ihnen eine Stellvertretung Chriſti auf Erden, ein oberſtes Prieſterthum, eine Regierungsgewalt über alle Gläubige und Biſchöfe.

Man vergleiche folgende Stelle [1]) aus den Gedichten des Neſtorianiſchen Biſchofs Elias von Anbara (um 920): Quaerunt eruditi non ignari veritatis: cur Simonem Bar

---

p. 95. Galanus, T. III. pag. 242. So der ſchismatiſche Armenier Sergius: Beatum Petrum apostolorum caput ac ducem fidoique fundamentum Christus constituit. Ueber die Armeniſchen Quellen glaube ich folgende Bemerkung beifügen zu müſſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir bei Anführung der betreffenden Beweisſtücke mit der größtmöglichen kritiſchen Schärfe zu Werke gehen müſſen. Nur ſolche Documente können zum Beweiſe des Satzes dienen, daß die Secten des Orients die Lehre vom Primat als eine im Vten Jahrhundert allgemein anerkannte bewahrt haben, welche ſie entweder zur Zeit ihrer Lostrennung beibehalten haben, oder die (falls ſie einer ſpäteren Zeit angehören) über den Verdacht erhaben ſind, bei irgend einer theilweiſen oder zeitweiligen Wiedervereinigung mit Rom ſich in die Literatur jener Völker eingeſchlichen zu haben. Bei den Armeniern findet ſich eben der Fall, daß die Schismatiſchen ſelbſt, die dem Primat ganz offen widerſprachen, dennoch in ihrer Liturgie mit den Römiſchen Weihen auch den Schwur des Gehorſams gegen die Römiſche Kirche beibehalten und dieſen Gebrauch von ihrem Apoſtel, dem hl. Gregor dem Erleuchter oder vom hl. Pabſt Gregor ableiten (Gal. T. III. p. 234. T. I. p. 108.). Dahin gehört auch das Tughtan taschans oder der Bundesbrief des P. Sylveſter und des hl. Gregor, ein apocryphes Machwerk, das offenbar um die Unabhängigkeit des Armeniſchen Patriarchen vom Conſtantinopolitaniſchen zu wahren, wohl nach den Zeiten Gregors VII. erfunden worden. Auch das Buch Giarrentir, eine Sammlung von Erzählungen und Homilien der Väter, und das Menologium ſcheinen mir nicht ganz zuverläßig. Ich gebrauche daher nur Stellen, welche Schismatiſche Armenier aus eigenem Munde ſprechen, und die offenbar alte Sammlung der Canones.

1) Bibl. Or. T. 3. P. 1. p. 260.

Jona Salvator Cepham appellavit? Quum Christus ipse redemptor magnus sit, petra veritatis, quare ergo alterum Petram et caput aedificii nuncupavit? Eadem appellatione eodemque nomine Simonem Petrae cognomento decoravit, quemadmodum Christi salvatoresque populi in lege plures dicti sunt, unus autem est Christus, verus idemque salvator magnus, qui caeteris tamen pro suo cuique tempore nomen istud accomodatum dedit. Quia nimirum futurum erat, ut Christus, petra veritatis in coelum se reciperet, ibique ab humanis sese oculis absconderet, propterea vicarium suum [ܬܚܝܠܘ ܦܗ] in terra constituit, eumque Petram aedificii appellavit. Is igitur magistri dominique sui in terris gerit imaginem et personam [besser: est icon et imago, ܝܘܩܢܐ ܘܨܠܡܐ] et mediator est inter nos et Filium et pontifex prototypo suo similis. Et quidem summus et magnus pontifex est Christus et nostri Patrisque mediator atque in coelesti Sancto Sanctorum ad dexteram Patris sacerdotio fungitur, Deumque cognatis suis hominibus propitiat atque noster est apud Patrem advocatus. Is vero elegit et constituit in terris epitropum s. procuratorem ecclesiarum [ܐܦܛܪܘܦܐ ܠܥܕܬܐ] Simonem senem, Jonae filium, fidei fundamentum. Illum porro ex propria appellatione Petram nominavit: non enim antèa Petra quisquam vocabatur: ipse vero futurus erat Ecclesiae fundamentum et caput aedificii. Non eum Christus salvatorem, suo nempe nomine appellavit, quoniam plures fuerant in populo salvatores. At enim Bar Jonae potestatem haudquaquam cessare fecit Christus, quemadmodum illorum potestatem abrogaverat. Sed neque Simonem Christum appellavit, quia plures in Juda fuerant Christi, quos Dei

filius abstulit. Cepham vero haudquaquam cum ipsis excidere fecit.

In folgender Stelle [1]) der neuerdings herausgegebenen Sammlung der Canones des Neſtorianiſchen Metropoliten von Niſibis Ebedjeſu (E. XIII. A. XIV. Jahrh.) ſind die genannten Stellen zwar auf die Patriarchalgewalt angewendet. Da aber derſelbe Ebedjeſu, wie wir ſpäter ſehen werden, mit dem 44ten arabiſchen Canon von Nicäa dem Römiſchen Biſchof dieſelbe Gewalt über die Patriarchen zugeſteht, welche dieſe über die Gläubigen und Biſchöfe ihrer Sprengel ausüben, ſo iſt dieſe Stelle ganz geeignet, uns die Vorſtellung, welche die Neſtorianer von der Primatialgewalt des Petrus und ſeiner Nachfolger haben, klar zu machen. Es war eben im Vten Jahrhundert noch kein beſonderer Titel für das Kirchenoberhaupt gangbar, man nannte ihn Erzbiſchof oder Patriarchen. Ebedjeſu will dort zeigen, wie und wann Chriſtus die verſchiedenen Kirchenämter ſelbſt ausgeübt oder vorgebildet habe: Patriarchatum demum, ſagt er am Schluß, qui est principatus principatuum in ecclesia, designavit per traditionem clavium regni coelorum, quas Simoni dedit, cum principem apostolorum ipse Redemptor eum constituit et praesidentiam super communitatem ipsorum dedit ei verbis illis: Tu quoque aliquando convertere et confirma fratres tuos. Potestatem autem super totam communitatem eorum, qui instituuntur (christianorum) concessit ei in pastione agnorum, ovium et ovicularum.

Nicht minder klar drücken ſich die Armeniſchen Monophyſiten aus über die Bedeutung des Titels eines Hauptes

1) Ebedjesu Coll. can. ap. A. Majum T. X. nov. coll. scriptt. vett. e codd. Vaticanis p. 107.

der Apoſtel, den ſie dem Petrus beilegen. Der ſchismatiſche Armenier Johannes (Oradniensis) ſagt in ſeiner Homilie über den hl. Apoſtel Petrus [1]), der Herr habe vier ihm eigenthümlich zukommende Eigenſchaften dem Petrus mitgetheilt; das Fundament der Kirche, das Haupt aller Gläubigen, der Hirt der Kirche und Richter zu ſeyn. Secunda, ſagt er, esse caput omnium fidelium, ut idem testatur Apostolus, et hanc Petro dedit, cum ei dixit: Tu vocaberis Cephas, quod significat caput (er denkt an das Griechiſche κεφαλή), quia Petrus caput erat apostolorum, welcher beigegebene Grund beweiſt, daß er das omnium fidelium abſolut verſteht. Und weiter unten fügt er hinzu: Sol significat Petrum, qui est fons luminis et caput apostolorum. Anderes Aehnliche nicht zu erwähnen, das man bei Galanus finden kann, das ich aber nicht anzuführen wage, weil ich aus Mangel an kritiſchen Vorarbeiten das Aechte vom Unächten nicht ganz ſicher trennen kann.

Ebenſo gilt es den Orientalen als ausgemachte Sache, daß Petrus Biſchof von Rom geweſen ſei [2]). Zwar lieben es die Chaldäiſchen Chriſten aus Nationaleitelkeit das Babylon im zweiten Brief Petri im eigentlichen Sinne von dem ihrigen zu erklären [3]). Allein dieſes gehört nach ihrem Sinn in das Antiocheniſche Patriarchat des Apoſtelfürſten und es ſoll damit nicht geläugnet werden, daß er ſpäter in Rom das Hirtenamt geübt habe, wie denn Ebedjeſu ausdrücklich bemerkt, Rom und die umliegende Gegend habe die Händeauflegung von Simon Cephas erhalten, der dahin von Antiochien ſich begeben habe und Lehrer

1) Bei Galanus T. III. p. 243.
2) Galan. T. III. p. 277. 243.
3) Bibl. Or. T. III. p. I. p. 587. T. III. P. II. n. 2.

und Lenker der Kirche gewesen sei, die von ihm dort und in der Umgegend gegründet worden [1]). Daß er als solcher zu Rom des Märtyrertodes gestorben sei, war eine im Vten Jahrhundert unbezweifelt angenommene Thatsache, und blieb es auch bei den Secten [2]).

Was nun die nothwendige Folgerung aus diesen Prämissen ist, daß der Römische Bischof als Nachfolger des Petrus Inhaber des Primats sei, dieses findet sich in den Orientalischen Sammlungen der Canones mehrfach ausgesprochen.

Wir können uns deßfalls schon im Allgemeinen auf den Bericht des großen Kenners Orientalischer Denkmäler, Renaudot, berufen, der wiederholt [3]) die Thatsache bezeugt, daß die Jacobiten und Nestorianer in ihren Sammlungen der Canones alle Beschlüsse beibehalten haben, die sich auf die Prärogativen der Römischen Kirche beziehen, und daß sie alle und selbst die Muhamedaner diesen Vorrang dem päbstlichen Stuhle als dem Stuhle Petri zugestehen, aber nur denselben, als der Häresie verfallen, verabscheuen.

Was das Nicänische Concil im Einzelnen angeht, so behauptet zwar der Maronite Abraham Echellensis, die syrische Version habe den Beisatz im 6ten Canon: Ecclesia Romana semper habuit primatum. Ich kann aber hierauf kein besonderes Gewicht legen, indem Renaudot dieses bezweifelt und den Beisatz oder Titel in der alten Florentinischen Handschrift nicht vorfand. Höchstens, meint er, könnte dieses in einigen jüngeren Handschriften der Fall

1) Ebedjesu l. c. p. 7.
2) B. O. T. I. p. 568. 630.
3) Lit. Or. T. I. p. 234. 354.

seyn [1]). Dagegen scheinen die Syrier den Vorsitz im Concil dem Römischen Pabst zuzuschreiben. Johannes Maro (um 700), nach der gewöhnlichen Ansicht Monothelet, nennt in seiner Schrift gegen die Häresien den Pabst Sylvester den praefectus oder princeps des Nicänischen Concils [2]). Zwar nennt die historische Einleitung vor den arabischen Canones als Vorsitzenden den Bischof Alexander von Alexandrien. Allein daß dieses unbeschadet des Primats zu verstehen sei, geht hervor aus dem, was diese Einleitung vorher erzählt: Julius, (sic) Bischof von Rom, habe wegen seines Greisenalters dem Concil nicht beiwohnen können, habe aber zwei Priester hingesandt, ut ejus tenerent locum et ea, quae in concilio a consacerdotibus decernerentur confirmarent [3]). In den Subscriptionen des Concils stehen auch nach der syrischen Ausgabe die Römischen Legaten zuerst [4]).

Die Sammlungen der syrischen Jacobiten und Armenier enthalten die Canones von Sardica über die Apellationen an den Römischen Stuhl. Der 3te Canon des Iten Concils von Constantinopel, in welchem dem Bischof von Byzanz der zweite, dem Römischen der erste Rang zugestanden wird, findet sich in den Sammlungen der Nestorianer, der Alexandrinischen und der syrischen Jacobiten und der Armenier. Die Armenische Sammlung hat folgenden Canon, der aus dem ganzen Inhalt des Ephesinischen Concils gezogen zu seyn scheint: Si quis ex eccle-

1) Perpétuité de la foi, ed. Migne Tom. III. col. 1162.

2) ap. Abr. Echell. ad can. arab. Nic. Mansi Coll. Conc. T. II. col. 1072.

3) Mansi Coll. T. II. col. 1061. 1062.

4) Ebedjesu ed. Maji p. 37.

siasticis adversatus fuerit Caelestino Romano pontifici, deponatur. Sonderbarerweiſe hat die Jacobitiſche Sammlung auch die Canones von Chalcedon bis auf die dogmatiſchen, ein Beweis, daß die Monophyſiten dieſe Synode nicht ganz verwarfen. Nur fehlen bei ihnen die Canones 28 und 29 über den Vorrang des Conſtantinopolitaniſchen Patriarchen vor dem Alexandriniſchen und dem Antiocheniſchen, ein Beweis, daß dieſe Beſchlüſſe wegen des Widerſpruchs von Rom lange Zeit im Orient für ungültig gehalten wurden [1]).

Beſonders bemerkenswerth ſind aber für unſern Zweck die ſogenannten Arabiſchen Canones des Nicäniſchen Concils, eine apocryphe Ausgabe, welche bei allen Völkern des Orients verbreitet iſt, indem ſie nicht nur Arabiſch, ſondern auch Syriſch und Aethiopiſch ſich vorfindet, und den Cophten, den Jacobiten in Syrien, den Aethiopen und den Neſtorianern als Rechtsquelle dient. Sie ſcheinen urſprünglich griechiſch geſchrieben worden zu ſeyn; jedenfalls nach dem Chalcedonenſiſchen Concil, von dem ſie mehrere Stellen enthalten, und nach der Herausgabe und Verbreitung des Pſeudo-Dionyſius, den ſie citiren, jedoch noch zu einer Zeit, als der Ehrgeiz des Biſchofs von Byzanz erſt dahin ſtrebte, der zweite nach dem erſten zu ſeyn. Im 9ten Jahrhundert waren ſie ſchon im Orient weit verbreitet. Photius kennt ſie ſchon; Pſeudo-Iſidor hat ihre Exiſtenz von Leuten aus dem Orient erfahren und gebraucht ſie mehrmals. Renaudot meint, unter den Nicht-Griechen hätten ſie die Melchiten zuerſt angenommen, indem der erſte,

---

1) Ueber das Einzelne ſiehe Renaudot, Perpétuité col. 1161 ff. Galanus T. III. p. 235. 280. 286. Ferner Cureton, Corpus Ignat. p. 342. Bibl. Or. T. III. P. II. p. 278 etc.

der sie erwähne, der Melchitische Patriarch Eutychius von Alexandrien (gest. 939) sei, während der Jacobite Severus, Bischof der Aschmonin, der Zeitgenosse des Eutychius, noch nichts von den vielen Canones und der damit verbundenen Fabel von 2048 Bischöfen weiß. Bei den Nestorianern finden sie sich jedoch auch sehr bald, obgleich sie allerdings dieselben von den Melchiten erhalten haben mögen. Sie behaupten, der Bischof Maruthas von Majpherkata, der zur Zeit des zweiten öcumenischen Concils lebte, habe eine Geschichte des Nicänums geschrieben und 73 Canones desselben in das Syrische übersetzt. Diese Erzählung, welche das Daseyn der apocryphen Canones voraussetzt, findet sich schon im Nomocanon des Nestorianischen Bischofs Elias von Damascus (um 693) [1]). Später mögen sie die ägyptischen Jacobiten angenommen haben. Im XIII. Jahrhundert waren sie aber bereits bei den Melchiten, Nestorianern, ägyptischen und syrischen Jacobiten in vollem Ansehen, wie der Jacobite Ebnassal in seiner Sammlung der Constitutionen der Kirche von Alexandrien ausdrücklich berichtet [2]).

Soviel geht aus dem Gesagten unzweifelhaft hervor, daß diese Canones von den Orientalischen Secten zu einer Zeit angenommen wurden, als sie unbestritten schon von der Römischen Kirche wegen der Lehrverschiedenheiten über die Menschwerdung getrennt waren, daß sie also immer noch eine Ueberzeugung von der göttlichen Einsetzung des Primats haben mußten, um dieses Machwerk anzunehmen, das den Vorrang des Römischen Bischofs auf eine so ent-

1) B. O. T. I. p. 195. T. III. P. II. p. 74. 513. Ein Auszug der Geschichte des Pseudomaruthas bei Ebedjesu p. 29.

2) Ueber die arabischen Canones siehe Renaudot, Perpétuité col. 1168 ff. Abr. Ech. bei Mansi Coll. T. II. col. 1065 ff.

ſchiedene Weiſe ausſpricht. Dieſe Erſcheinung iſt allerdings ſo auffallend, daß Abraham Echellenſis ſie als einen Grund für die Aechtheit dieſer Canones benützen zu dürfen glaubte, indem, wie er ſagte, die Sectirer unmöglich dieſe Canones erfunden haben könnten, welche gegen ſie ſprächen. Einen richtigeren Schluß glauben wir daraus gezogen zu haben.

Im 37ten Canon dieſer Sammlung nach der Recenſion des Abraham Echellenſis heißt es nun, es ſollen vier Patriarchen ſeyn, wie es vier Weltgegenden und vier Evangeliſten gibt. Et sit princeps ac praepositus ipsis Dominus sedis Divi Petri Romae, sicut praeceperunt apostoli [1]). Dieſer Canon fehlt zwar in der Ausgabe des Turrianus, welche überhaupt kürzer iſt. Allein es iſt offenbar, daß die Weglaſſung des Canons in der Abſicht geſchehen iſt, alles was auf den Vorrang des Conſtantinopolitaniſchen Patriarchen vor dem Alexandriniſchen Bezug hat, zu tilgen. So fehlt die Einreihung des Epheſiniſchen Biſchofs in die Zahl der Patriarchen, die Verſetzung dieſes Patriarchalſitzes von Epheſus nach Conſtantinopel und der 41ſte Canon, worin dem Biſchof von Byzanz der zweite Platz und dem von Alexandrien nur der dritte eingeräumt wird. Das Exemplar des Turrianus war in der That aus der Bibliothek des Patriarchen von Alexandrien, während die andere Ausgabe eine Melchitiſche iſt. Daß dem Anſehen des Römiſchen Pabſtes nichts genommen werden ſoll, ſehen wir aus folgendem Canon, dem 39ſten der Ausgabe von Turrian: Ille, qui tenet sedem Romae, caput est et princeps omnium patriarcharum, quandoquidem ipse est primus

1) Mansi l. c. col. 992.

sicut Petrus, cui data est potestas in omnes principes Christianos et omnes populos eorum, ut qui sit vicarius Domini nostri super cunctos populos et universam ecclesiam Christianam et quicunque contradixerit a synodo excommunicatur [1]). Derselbe Canon findet sich in der Recension des Abraham Echellensis als der 44ste in folgender Form: Et quemadmodum patriarcha potestatem habet super subditos suos, ita quoque potestatem habet Romanus pontifex super universos christianitatis principes et concilia ipsorum: quoniam Christi vicarius est super redemptionem, ecclesias et curatos populos ejus. Quicunque autem sanctioni huic contradixerit patres synodi anathemate illum percellunt [2]). Man wende nicht ein, daß Abraham Echellensis mitunter nicht ganz genau ist in seinen Citationen aus Orientalischen Quellen. Auch Renaudot glaubte diesem Einwand begegnen zu müssen. Er bemerkt aber aus eigener Einsicht der Handschriften, daß nicht nur alles, was jener über den Primat vorbringt, sich darin vorfinde, sondern auch noch weit mehr [3]). Auch sind wir jetzt durch die von Cardinal Majo besorgte Herausgabe syrischer Nomocanones in den Stand gesetzt, selbst darüber zu urtheilen.

Doch noch ein Bedenken bleibt zu lösen übrig. Auch die Melchiten haben die Canones, welche wir zum Beweis unserer Behauptung angeführt haben. Scheint es nicht, als ob diese Orientalen die alten Canones blindlings abschrieben, weil sie dieselben einmal in den Sammlungen

---

1) Ibid. col. 949.
2) Ibid. col. 995.
3) Perpétuité l. c. col. 1184.

fanden und über den Inhalt derselben nicht viel reflectirten, oder denselben sich auf irgend eine Weise erklärten? Wir gestehen gerne, daß wir die älteren Canones allein nicht für einen vollgültigen Beweis ansehen würden, obgleich sie zu einer vollständigen Darstellung der Ansichten der Orientalen über den Primat nothwendig gehören. Ein ganz anderes Licht werfen aber die Arabischen Canones über unsere Frage. Hier befinden sich die Nestorianer und Monophysiten durchaus nicht in gleichem Falle mit den Melchiten. Denn diese hatten die Canones schon vor der Trennung und behielten sie bei wie die Armenier ihre Weihen und ihren Bundesbrief. Die anderen Orientalen nahmen sie zu einer Zeit an, da sie bereits im Glauben vom Päbstlichen Stuhle getrennt waren. In der älteren syrischen Sammlung befinden sie sich nicht, wie Renaudot ausdrücklich bezeugt, wie hätten sie sich dieses Machwerk gefallen lassen, wenn der Primat, den es in so deutlichen Ausdrücken ausspricht, ihnen eine durchaus fremde Sache gewesen wäre. Es ist ferner nicht richtig, daß diese Canones bloß in Sammlungen vorkommen, worin die Synodalbeschlüsse in historischer Folge wieder und wieder abgeschrieben werden, sondern sie finden sich auch in Sammlungen, die nach Sachordnung angelegt sind, worin also die Sammler die aufzunehmenden Canones nach eigener Ansicht auswählten und einreihten. Ebedjesu, der mehrerwähnte Nestorianische Metropolit von Nisibis, hat den 37sten [1]) und den 44sten [2]) Canon in seine Sammlung

1) Tr. 9. cap. 1. ap. Majum l. c. p. 155, auch bei Assem. B. O. T. III. P. II. p. 349.

2) Tr. 9. c. 5. l. c. p. 165.

bei der Darstellung der verschiedenen Stufen der Hierarchie aufgenommen, und zwar in einer Fassung, die sich der Ausgabe des Abraham Echellensis mehr nähert. In letzterem Canon ist es, wo er sagt, der Römische Bischof habe dieselbe Gewalt über alle Patriarchen, wie der Patriarch über seine Untergebenen, wodurch obiger Ausdruck: „die Fürsten der Christenheit und ihre Concilien“ von ihm klarer gegeben wird. Ebenso hat Gregorius Abulfaragius Bar Hebräus, Jacobitischer Maphrian oder Catholicus des Orients im XIII. Jahrhundert, in seinem Nomocanon den 37sten im Auszug [1]). Hiezu kömmt endlich, daß Ebedjesu mit eigenem Munde den Primat ausspricht in der Einleitung nämlich zum Tractat von den Patriarchen, und dieses scheint mir keinen Zweifel darüber zu lassen, in welcher Weise die Canones über den Primat von den Orientalen angenommen worden. Er sagt [2]), es seien fünf Patriarchate von den Aposteln eingesetzt worden und zwar in solchen Städten, die besonders berühmt und Mutterstädte gewesen seien, nämlich in Babylon, der ersten Stadt und der Hauptstadt des assyrischen Reichs, in Alexandria, das von Alexander dem Großen erbaut worden, in Antigonia, das von seinem Erbauer Antigonus diesen und von Antiochus, der es vergrößerte, den Namen Antiochia erhalten habe, in Rom, das von Romulus gegründet worden, in Byzanz, das von Constantin den Namen Constantinopel bekommen. Dann fährt er fort: Et quoniam praedictis civitatibus non ex principatu et antiquitate solummodo patriarchalis dignitas et praerogativa accessit, sed etiam

1) Cap. 7. sect. 1. ap. Majum l. c. p. 39.
2) Tr. 9. cap. 1. p. 154.

propter apostolum, qui in ea docuit et regem, qui in ea regnavit, magnae Romae data fuit (scil. praerogativa) propter geminas columnas in ea positas: Petrum, inquam, apostolorum principem et Paulum, doctorem gentium: ipsaque est sedes prima et caput patriarcharum. Secunda autem sedes est Alexandrina, tertia est Ephesina, quarta est Antiochena. Reapse causa propria hujus rei est excellentia apostolorum, qui illas sedes condidere atque rexere. Man ſage nicht, daß er den Vorrang des Römiſchen Biſchofs davon ableitet, daß es die kaiſerliche Stadt geweſen; er ſagt bloß im Allgemeinen von der Ertheilung der Patriarchenwürde, daß hiebei auch auf die politiſche Bedeutung der Stadt Rückſicht genommen worden ſei und dieſes iſt ganz richtig, indem Conſtantinopel vorzugsweiſe deßhalb zum Patriarchenſitze gemacht wurde, und auch die Apoſtel bei der Wahl dieſer Mutterſtädte gerade politiſche Mittelpunkte vorzogen. Die Rangordnung derſelben leitet er mehr von der Würde des Apoſtels ab, der den Sitz gegründet, und deßhalb ſteht hier ſtatt des Conſtantinopolitaniſchen Sitzes Epheſus, das Johannes inne gehabt hatte, und deſſen Patriarchat nach Byzanz verſetzt worden ſeyn ſoll. Dazu dient auch der nachdrucksvolle Schluß: Reapse causa propria etc. Wie er ſich aber den Vorzug des Petrus vor den übrigen Apoſteln dachte, haben wir oben geſehen, und darnach iſt ſeine Anſicht vom Vorrang des Amtsnachfolgers des Apoſtelfürſten zu bemeſſen, wie er denn als einzigen Grund für deſſen Vorrang nur die beiden Säulen, die zu Rom geſetzt worden, angibt.

Solche Erſcheinungen berechtigen uns wohl zum Schluß, daß die Neſtorianer und Monophyſiten des Orients dem Primat urſprünglich nicht direct entgegen geweſen

seyn mochten, und daß sich noch lange Zeit Nachklänge oder dunkle Erinnerungen desselben bei ihnen erhalten haben, ja sogar mitunter eine überraschende Anerkennung hervortritt, welche die Grenzen eines bloßen stumpfen Nachsprechens übertritt. Ein offener Widerspruch, und auch dieser nur theilweise, tritt erst verhältnißmäßig sehr spät an den Tag bei solchen Stämmen, die in nahe Berührung mit den Griechen kamen und ihren Patriarchalsitz gerade im Griechischen Gebiet hatten, auch von der Union wieder abgefallen waren.

Es läßt sich auch denken, daß die Erinnerungen an die frühere Vereinigung mit Rom und an die Vorrechte des Primatialstuhles die Wiedervereinigung, die mehrmals, theilweise oder ganz statthatte, sehr befördern mußten. Leider haben wir zu wenig detaillirte Berichte hierüber. Jedoch fällt in den Schreiben, welche die Sectirer schon vor der Union an die jeweiligen Päbste erließen, die Bereitwilligkeit auf, womit ihnen alle Primatialrechte beigelegt werden [1]). Hält man damit zusammen, daß in den Aufnahmsbullen durchaus kein Irrthum über den Primat hervorgehoben wird, so umständlich die Belehrungen auch seyn mögen, so scheint es fast als finde sich hierin eine Bestätigung der Vermuthung, daß die Sectirer die Wiedervereinigung aus althergebrachter Ueberzeugung von dem Vorrang des Päbstlichen Stuhles verlangten oder annahmen. Besonders verdient erwähnt zu werden, wie der Jacobitische Patriarch Johannes von Antiochien zur Zeit des Florentinischen Concils mit seinen Untergebenen sich benahm. Als

1) Siehe hinsichtlich der ersten Vereinigung der Nestorianer und Jacobiten Raynald ad ann. 1247. n. 32 ff., ferner die Acten des Florentinischen Concils.

er einen Brief von Eugen IV. erhalten hatte, worin ihn dieſer zum Beitritt zur Union aufforderte, ließ er denſelben in das Syriſche überſetzen und vor ſeinen Biſchöfen und dem geſammten Clerus und Volk in der Kirche vorleſen. Mit lautem Freudenruf und Thränen ſogar wurde, wie er in ſeiner Antwort an Eugen [1]) erzählt, die Leſung angehört. Die Titel, die er dem Pabſte gibt, ſind zum Theil wörtlich aus den arabiſchen Canones genommen, nämlich: principum Christi sedium princeps. Noch auffallender iſt die Sprache der Aethiopiſchen Geſandten [2]). Sie behaupteten geradezu, nicht ſie ſeien Schuld an der Spaltung geweſen, wie die andern ſchismatiſchen Kirchen, welche deßhalb auch daniederlägen, während die ihrige noch blühe, ſondern daran ſei die Nachläßigkeit der Päbſte ſelbſt Schuld, welche ſeit 800 Jahren, wie es bei ihnen heiße, auch nicht die mindeſte Fürſorge für ſie getragen hätten. Kein Volk habe eine ſo innige Verehrung für den Römiſchen Stuhl, wie das ihrige, und wenn ſie nach Aethiopien zurückkehrten, würde ihnen alles entgegenziehen, ihnen die Füße küſſen und Stücke von ihren Kleidern als Reliquien abreißen, wenn man höre, daß ſie vom Römiſchen Pabſte kämen, und Aehnliches mehr.

Mögen dieſe Nachklänge der Lehre vom Primat einſt zur gänzlichen Zurückführung jener Völker in den Schooß der Kirche, indeſſen aber zum Beweis der allgemeinen Annahme dieſes Lehrſatzes in den Zeiten vor ihrer Lostrennung dienen. Denn wie Tertullian in den Präſcriptionen ſagt: Nemo mentitur in suum dedecus sed in honorem.

Prof. Dr. Heinr. Denzinger in Würzburg.

1) Labbe Coll. Conc. T. IX. col. 1019.

2) Ibid. col. 1031.

2.

Erklärung von Gen. 4, 3—7.

Ein Beitrag zur Theologie des Alten Teſtaments.

„Nach einer Friſt brachte Kain von der Feldfrucht Jehovah ein Opfer dar, und auch Abel brachte dar von den beſten Erſtlingen ſeiner Heerde. Und es ſah Jehovah auf Abel und auf ſein Opfer, aber auf Kain und auf ſein Opfer ſah er nicht. Da zürnte Kain ſehr und ſah finſter aus. Und Jehovah ſprach zu Kain: Warum zürneſt du, und warum ſiehſt du finſter aus?“ — Dieſe Gen. 4, 3—6 ſtehenden Worte ſind ſo einfach und ſchlicht, daß ſie kaum eines Kommentars bedürfen. Sie werden hier nur mit in Betracht gezogen, weil ſie mit der Fortſetzung der von Gott an Kain gerichteten Worte in V. 7 in innigem Zuſammenhange ſtehen. Dieſer Vers erheiſcht nämlich eine ganz beſondere Beachtung, da derſelbe, wie unten wird angegeben werden, ſowohl im Einzelnen als im Ganzen auf die mannigfaltigſte Weiſe bis jetzt erklärt worden iſt.

Schon Philo de sacrif. Ab. et Caini §§. 13. 27. hat auf eine Verſchiedenheit der Opfergaben des Brüderpaares aufmerkſam gemacht. Während Abel von den beſten Erſtlingen ſeiner Heerde darbrachte, opferte Kain ſchlecht-

weg von der Feldfrucht. Dieſen Unterſchied im Werthe der Opfergaben ſcheint auch der Verfaſſer der Geneſis recht gefliſſentlich hervorgehoben zu haben durch eine gewiſſe Weitſchweifigkeit in Beſchreibung der Opfergabe Abels; dieſer ſucht ſein Opferſtück unter den Erſtlingen ſeiner Heerde, und zwar unter den ausgezeichneten Erſtlingen (חֶלְבֵהֶן). Der Grund, weßhalb Gott nicht ſah auf Kain und auf ſein Opfer, liegt aber keineswegs in dem geringern Werthe ſeiner Opfergabe, ſondern in der böſen, von Gott abgewandten Geſinnung Kains, welche ſich denn auch in der geringern Sorgfalt beim Auswählen ſeiner Opfergabe ausgeſprochen haben mag. Kain war ein Sünder; denn auf der Sünder Opfer ſieht Gott nicht (Sprüchw. 15, 8. Sirach 34, 23).

Vor Alters hat man ſchon gefragt, woran Kain es erkannt habe, daß Gott auf ſein Opfer nicht geſehen habe. Hieronymus ſagt darüber Quaest. hebr. in Gen.: Unde scire poterat Cain, quod fratris ejus munera suscepisset Deus, et sua repudiasset, nisi illa interpretatio vera esset, quam Theodotion posuit: „Et inflammavit (ἐνεπύρισεν) Dominus super Abel et super sacrificium ejus, super Cain vero et super sacrificium ejus non inflammavit?“ Ignem autem ad sacrificium devorandum solitum venire de coelo, et in dedicatione templi sub Salomone legimus, et quando Elias in monte Carmelo construxit altare. Warum auch nicht? Es iſt ja möglich; wiewohl wir uns gern beſcheiden, die Sache im Dunkel zu laſſen, da der Text nichts darbietet, worauf eine Behauptung gegründet werden könnte. Sonderbarer kann nichts ſein, als was Philo zur Beantwortung der Frage vorgebracht hat Quaest. in Gen. lib. I. §. 63. Weil den Kain nach vollendetem Opfer eine ge-

wisse Traurigkeit überfiel, meint Philo, so könnte er wohl aus dieser unwillkührlichen Traurigkeit geschlossen haben, daß sein Opfer Gott nicht angenehm gewesen sei. Der Text sagt grade das Gegentheil: weil Kain sah, daß sein Opfer nicht wohlgefiel, so zürnte er sehr und sah finster aus.

Kain sucht den Grund der ungnädigen Aufnahme seines Opfers nicht in sich; er sieht darin vielmehr eine unverdiente persönliche Kränkung und unbegründete Zurücksetzung gegen seinen bevorzugten Bruder, und darum zürnt er und sieht finster aus. Wenn sich nun Gott herabläßt an Kain die Worte zu richten: „Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus“, und dann seine Rede noch weiter fortsetzt, so sollte man meinen, daß in der fortgesetzten Rede Gottes zum wenigsten der Gedanke ausgesprochen liege, Kain habe keinen Grund zu zürnen weder gegen Gott noch gegen seinen Bruder Abel, sondern die Nichtannahme seines Opfers sei die nothwendige Folge seiner persönlichen Sündhaftigkeit. So ist es auch wirklich; und doch gibt es nur wenige Stellen der Schrift, bei deren Erklärung die Meinungen mehr auseinander gehen, als bei Gen. 4, 7.

Der Augenschein lehrt, und alle Uebersetzer und Erklärer stimmen darin überein, daß Gen. 4, 7 zu Anfang einen fragenden, zu Ende einen behauptenden Satz enthalte. Doch bis zu welchem Worte geht der fragende Satz, und mit welchem Worte fängt der behauptende Satz an?

Die LXX ziehen noch das Wort חטאת in den Fragesatz, und übersetzen so: *Οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες;* Dieser Uebersetzung liegt kein vom masoretischen verschiedener Urtext zu Grunde;

denn auch der samaritanische Pentateuch, welcher in den Abweichungen durchgängig mit LXX übereinstimmt, entfernt sich hier nicht vom masoretischen Texte, nur ist der samaritanische Text in der Londoner Polyglotte entstellt durch eine aufgenommene Randglosse, aus welcher hervorgeht, daß einige samaritanische Codices das Wort חטיב vor לפתח ausließen, während andere es hatten. LXX aber haben selbst dieses הטיב vor Augen gehabt, denn ihrem ὀρθῶς διέλῃς entspricht ja das samaritanische חטיב לפתח. Zu der obigen Uebersetzung kamen LXX aber auf folgende Weise. Sie setzten voraus, Gott gedenke in V. 7. der geringen Sorgfalt, welche Kain bei der Auswahl seines Opferstückes bewies, da er schlechtweg von der Feldfrucht opferte, und wie mit Weglassung des לְ vor dem Infinitiv Ps. 33, 3 הֵיטִיבוּ נגן heißt bene canite fidibus, so verbanden sie zunächst אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת und übersetzten ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, zumal נָשָׂא häufig genug in der Bedeutung attulit, apportavit vorkommt. Bei der äußern Darbringung des Opfers hatte Kain es an nichts fehlen lassen, aber er hatte nicht den rechten Theil seiner Feldfrüchte zum Opfer ausgewählt. Diesen letztern Gedanken glaubten LXX in den gleich folgenden Worten suchen zu müssen. Darum lasen sie nicht לַפֶּתַח (an der Thür), sondern לְפַתֵּחַ, schloßen diesen Infinitiv enge an וְאִם לֹא תֵיטִיב, und übersetzten ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς. Das Wort פָּתַח aperuit, kommt nämlich in Phrasen vor, in welchen es sich durch das griechische διαιρεῖν ausdrücken läßt; so sagt der Hebräer wörtlich vincula alicujus aperire i. e. solvere, διαιρεῖν, auch aliquem aperire i. e. solvere a vinculis. Da in solchen Redensarten das Wort vom

Trennen des Verbundenen, vom Losmachen des einen vom andern gebraucht wird, so glaubten die LXX es auch auf das Theilen der Feldfrucht, und auf das Absondern des einen Theils zum Opfer beziehen zu können. Wenigstens hat so Philo die LXX an unserer Stelle verstanden. Er sagt zu ihrer Erklärung Quaest. in Gen. lib. I. §. 64: Non oportet priora, quae dantur in creatis, sibi, secunda vero sapientissimo (creatori) offerre: quae est *divisio* (*διαίρεσις*) vituperanda et improbanda, praeposterum referens ordinem. — Um endlich zu הֲלוֹא ein Verbum zu haben und den Satz abzuschließen, lasen LXX nicht חַטָּאת (Sünde), sondern חָטָאתָ, *ἥμαρτες*.

Die Uebersetzung der LXX ist aber unstatthaft, selbst wenn wir die Worte an und für sich und außer ihrer Verbindung mit dem Folgenden betrachten. Denn 1) wenn פָּתַח aperuit unter Umständen dem Griechischen *διαιρεῖν* und dem lateinischen solvit, divisit gleichbedeutend ist, so darf es doch nicht ohne weiteres auf jedes Theilen bezogen werden, sondern nur auf ein solches, mit welchem der Begriff des Oeffnens wenigstens einigermaßen zusammenfällt, wie z. B. auf das Oeffnen, Auseinanderbringen, Zertheilen der Fesseln. — 2) Hätte der Verfasser gewollt, daß תֵּיטִיב שְׂאֵת zusammengenommen einem folgenden לֹא תֵיטִיב לְפֶתַח entsprechen sollte, so hätte er לשאת geschrieben, da לפתח folgt, oder er hätte das eine wie das andere Mal לְ fortgelassen, wiewohl die Weglassung des לְ nur ausnahmsweise bei Dichtern vorkommt (Gesen. Lex. Man. s. v. יָטַב Hifil).

Die falsche Auffassung der LXX zeigt sich aber vorzüglich darin, daß das Ende von V. 7 bei ihnen nahezu

unverſtändlich iſt. Sie überſetzen: *Ἡσύχασον· πρός σε ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ.* Dieſes *ἡσύχασον* (רְבַץ) ſoll nach Philo l. c. §. 65 heißen: Sei nicht hochfahrend und rühme dich nicht deiner Sünde, als hätteſt du etwas Rechtes gethan: thue vielmehr Buße. Die übrigen Worte muß Jeder ſo verſtehen, als ob Gott dem Sünder Kain die Herrſchaft über den frommen Abel zuſichert. Das ſah auch Philo. Darum ſtellt er die Frage: „Cur bonum in manum tradere mali videtur, quum dicit: Ad te conversio ejus (*πρός σε ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ*)?“ und gibt l. c. §. 66. folgende Antwort: Non in manum tradit, sed est variata auditio: quoniam non loquitur de pio sed actione peracta, dicens ad eum: hujus impietatis conversio et respectus apud te est. Noli ergo necessitatem caussari, sed morem tuum; ut et istic voluntarium repraesentet. Illud vero *tu princeps eris illius* iterum annuit ad operationem: primum utique inique agere incepisti, et ecce magnam injuriosamque iniquitatem sequitur alia quoque injustitia. Itaque praecipuum omnis injuriae voluntariae id esse existimat arguitque. Wenn wir dieſe Worte, deren griechiſches Original uns nicht erhalten iſt, recht auffaſſen, ſo will Philo den ſich aufdringenden aber unangemeſſenen Sinn des letzten Satzes in LXX dadurch fortbringen, daß er die beiden *αὐτοῦ* nicht auf Abel, ſondern das erſtere auf die bereits begangene Sünde Kains, das letztere auf die etwa noch zu begehenden Sünden deſſelben deutet. Die begangene Sünde nämlich ſei nicht gefloſſen aus einer dem Kain inwohnenden Nothwendigkeit zu ſündigen, ſondern ſie ſchaue zurück und müſſe bezogen werden auf Kain als ihren freien Urheber; auch das fernere Sündigen hänge ab (*ἄρξεις*) von Kain.

Das Willkührliche und Gezwungene der LXX konnte nicht verborgen bleiben. Darum suchen sich die andern griechischen Uebersetzer jeder auf seine Art zu helfen. Theodotion schließt den Fragesatz mit dem Wort רֹבֵץ, und übersetzt: *Οὐκ ἂν ἀγαθῶς ποιῇς, δεκτὸν, καὶ ἂν μὴ ἀγαθῶς ποιῇς, ἐπὶ θύρας ἁμαρτία ἐγκάθηται; πρὸς σε ὁρμὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ.* Dieses *δεκτόν*, acceptum, acceptabile, kann allerdings im Worte שְׂאֵת liegen, da נָשָׂא auch accepit, sumsit heißt; auch paßt die Bedeutung recht gut zum Vorhergehenden. Gott würde dann nämlich zu Kain sagen: „Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus? Findet nicht Annahme des Opfers statt, wenn du Gutes thust, wenn du als frommer Mann mit einem Opfer vor mir erscheinst?“ Doch das Folgende paßt nicht im mindesten zu שְׂאֵת = *δεκτόν*. Wenn auf Gutesthun Annahme des Opfers erfolgt, so müßte nach Logik und Kontert auf Bösesthun Zurückweisung des Opfers erfolgen, es erfolgt aber nach der Auffassung des Theodotion das Sitzen der Sünde an der Thür. Da in diesem Ausdrucke der Begriff von Zurückweisung nicht liegen kann, so folgt daraus, daß Theodotion das Wort שְׂאֵת, oder wohl gar den ganzen Vers falsch verstanden hat. — Symmachus läßt den Fragesatz ebenso weit gehen als Theodotion, und übersetzt: *Ἀλλ ἐὰν ἀγαθύνῃς, ἀφήσω· ἐὰν δὲ μὴ ἀγαθύνῃς, παρὰ θύραν ἁμαρτία ἐγκεῖται.* Im zweiten Theile des Verses hat Symmachus, nach der gleichlautenden Stelle Gen. 3, 16 zu schließen, für תְּשׁוּקָה ἡ ὁρμὴ gesetzt. Sehen wir vorläufig ab von der Umwandlung des Fragesatzes in einen behauptenden, so müssen wir gestehen, daß *ἀφήσω*, „ich werde

verzeihen", sehr gut zum „Liegen der Sünde an der Thür" paßt. שְׂאֵת nämlich kann wohl condonatio heißen, da נָשָׂא עָוֹן condonavit peccatum alicujus bedeutet; und da חַטָּאת von der Sündenstrafe gebraucht wird, so läßt sich das Liegen der Sündenstrafe an der Thür ohne Zwang deuten von dem alsbaldigen und unverzüglichen Eintreffen der Strafe (vergl. Jak. 5, 9.). Aber wenn gleich diese Ausdrücke zu einander passen, so passen sie doch sehr schlecht zum Vorhergehenden. Um zwischen V. 6 und 7 einen Zusammenhang herzustellen, sah sich Symmachus genöthigt, den Fragesatz des Originals in einen behauptenden umzuwandeln, und ihn mit ἀλλὰ an V. 6 anzuknüpfen. In den Worten Gottes liegt nach der Uebersetzung des Symmachus dieser Sinn: Warum zürnest du, und warum siehst du finster aus, weil ich auf dein Opfer nicht gesehen habe? Du bist ja ein Sünder, und eines Sünders Opfer kann ich nicht annehmen. Doch (ἀλλὰ) wenn du fortan Gutes thust, so werde ich deine bisher begangenen Sünden verzeihen, wenn du aber wie bisher Böses thust, so wird die Strafe alsbald erfolgen. Das willkührlich hingesetzte adversative ἀλλὰ weist nämlich auf einen nicht ausgesprochenen, aber aus dem Kontext leicht zu ergänzenden Satz hin, in welchem Kain auf seine Sünde als den Grund der Nichtannahme seines Opfers aufmerksam gemacht wird. Im Original aber ist die Ergänzung eines den Zusammenhang vermittelnden Satzes unmöglich, da V. 7 zu Anfang keinen adversativen, sondern einen mit הֲלוֹא eingeleiteten Fragesatz enthält. Wäre in V. 7 von Annahme und Zurückweisung eines Opfers die Rede, das könnte man gelten lassen; von

Verzeihung und Bestrafung der Sünden kann im Original kaum die Rede sein. — Wie Aquila den ersten Theil von V. 7 übersetzt hat, ist nicht bekannt. Was den zweiten Theil anbelangt, so merkt Hieronymus Quaest. hebr. in Genesin bei der gleichlautenden Stelle Gen. 3, 16 an, daß Aquila für תְּשׁוּקָה setze societas, d. i. συνάφεια nach der Angabe Montfaucon's aus dem Codex Evislinianus.

Da die alte lateinische Uebersetzung des A. T. aus LXX geflossen war, so las man im Abendlande bis Hieronymus an unserer Stelle in folgender Weise: „Nonne si recte offeras, non recte autem dividas, peccasti? Quiesce, ad te conversio ejus et tu dominaberis ejus.“ Hieronymus wurde durch diese Uebersetzung nicht zufrieden gestellt. In Zusammenstellung der Worte zu Sätzen folgte er den andern griechischen Uebersetzern, und gibt, indem er von dem einen dieses, von dem andern jenes aufnimmt, in Quaest. hebr. in Gen. folgende Uebersetzung der Stelle: „Quare irasceris? et quare concidit vultus tuus? Nonne, si bene egeris, dimittetur tibi (ἀφίσω Symm.): et, si non bene egeris, ante fores peccatum tuum sedebit (ἐγκάθηται Theodot.)? et ad te societas (συνάφεια Aqu.) ejus: sed tu magis dominare ejus.“ — Zu dieser Uebersetzung gibt er dann gleich den folgenden Kommentar: Quare irasceris, et invidiae in fratrem livore cruciatus vultum demittis in terram? nonne, si bene feceris, dimittetur tibi omne delictum tuum, sive, ut Theodotion ait, acceptabile erit, id est munus tuum suscipiam, ut suscepi fratris tui? quodsi male egeris, illico peccatum ante vestibulum tuum sedebit, et tali janitore comitaberis. Verum, quia liberi arbitrii es, moneo ut non tibi peccatum, sed tu peccato domineris.

Was soll man zu dieser Uebersetzung sagen? Hieronymus selbst hat das Mißliche darin gefühlt, sie aufgegeben und in der Vulgata so übersetzt: „Nonne si bene egeris, *recipies*, sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.“ Hieronymus bezog in der Vulgata das שְׂאֵת also nicht wie Theodotion auf die Annahme des Opfers von Seiten Gottes, sondern auf den Empfang des Lohnes von Seiten des Frommen, und zu diesem recipies stimmt auch ganz gut das peccatum als die Sündenstrafe, welche den Gottlosen ereilt. Jedoch שְׂאֵת vom Empfange des Lohnes zu deuten, ist durch das Vorhergehende nicht möglich, und חַטָּאת darf wegen des Folgenden nicht als Sündenstrafe gefaßt werden. Kain ist ja zornig und sieht finster aus, nicht weil ihm eine Belohnung entgangen ist, sondern weil Gott sein Opfer nicht angenommen hat. Wollte man nun auch behaupten, schon die Annahme des Opfers bei Gott sei ein Lohn für den Tugendhaften, und die Nichtannahme desselben eine Strafe für den Sünder, so spricht doch das Ende des Verses deutlich von einem appetitus der Sünde und einer dominatio über die Sünde. Ist also im Verse sicher nicht von Sündenstrafen die Rede, so wird auch schwerlich darin etwas stehen vom Lohne für die Tugend.

Die Schwierigkeiten und Verlegenheiten vermindern sich auch nicht, wenn man mit Gesenius und Andern שְׂאֵת durch elatio scil. vultus wiedergibt. Elatio vultus könnte als Gegensatz zu der demissio vultus, dem finstern Aussehen, nur Fröhlichkeit, Heiterkeit bezeichnen. Diese Deutung ist aber durch das Folgende verwehrt. „Wer

Gutes thut, ist fröhlich und heiter; wer nicht Gutes thut, sieht finster aus" sollte man erwarten, aber man liest „an der Thür liegt die Sünde."

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so hat sich herausgestellt: 1) Bei Uebersetzung von Gen. 4, 7 weicht die LXX mit der aus ihr geflossenen alten lateinischen Uebersetzung von allen übrigen Uebersetzungen ab in der Verbindung der Wörter zu Sätzen und in der Vokalisation des Textes. 2) Die übrigen Uebersetzer und die neuern Erklärer stimmen durchaus nicht überein. 3) Alle angeführten Uebersetzungen und Erklärungen des Verses leiden an offenbaren Mängeln. — Unter solchen Umständen mag es uns vergönnt sein, auch unsere Meinung über den Vers laut werden zu lassen. Wir ändern an dem überlieferten masoretischen Text nicht das allermindeste, selbst nicht die masoretische Interpunktion, und stellen dessenungeachtet die Wörter anders zu Sätzen zusammen, als es Theodotion, Symmachus, die Vulgata und die neuern Erklärer thun. Auch werden wir eine neue ethymologische Erklärung des so verschieden gedeuteten Wortes שְׂאֵת vorlegen, welche an und für sich wenigstens die gleiche Berechtigung hat, wie die oben angeführten, und obendrein durch den ganzen Kontext gesichert ist.

Den Fragesatz in V. 7 schließt LXX mit dem Worte חטאת, die übrigen Uebersetzer und Erklärer mit dem Worte רֹבֵץ, welches den Athnach unter sich hat, wir dagegen lassen den behauptenden Satz schon mit dem Worte לַפֶּתַח anfangen. Aber der Athnach unter רֹבֵץ? — Wenn ein Vers zwei selbständige Sätze enthält, so steht der Athnach nicht immer am Ende des ersten Satzes, sondern bisweilen

innerhalb des einen Satzes. Als schlagenden Beweis führen wir an Jos. 3, 13: „Wenn die Fußsohlen der Priester, welche die Lade Jehovah's, des Herrn der ganzen Erde, tragen, sich in das Wasser des Jordan niederlassen, wird das Wasser des Jordan verschwinden. Das von oben herabkommende Wasser — (Athnach) — es wird stehen wie ein Haufen.“ Der Athnach unter רֹבֵץ ist also kein Hinderniß, den behauptenden Satz schon mit dem Worte לַפֶּתַח beginnen zu lassen. Läßt man den Fragesatz bis zum Athnach fortgehen, so ergeben sich, wie wir gesehen haben, große Schwierigkeiten in der Bestimmung der Bedeutung des Wortes שְׂאֵת.

In unserm Fragesatz ist alles deutlich, wenn sich nur dem Worte שְׂאֵת eine dem Kontext angemessene Bedeutung geben läßt. Von נָשָׂא extulit hat der substantivisch gebrauchte Infinitiv שְׂאֵת die abstrakte Bedeutung elatio, oder in neutralem Sinne eminentia, excellentia (Gesen. Lex. Man. s. v.). Wie alle dergleichen Abstrakta konnte das Wort auch in konkretem Sinne gebraucht werden, und dient zur Bezeichnung eines Fleckens auf der Haut (Lev. 13, 2. 10. 19. 28. 43), nicht bloß eines krankhaften, sondern auch eines Brandfleckens (V. 28), nicht bloß einer durch Geschwulst und Entzündung aufgetriebenen, emporgehobenen Stelle, sondern selbst einer krankhaften Vertiefung (V. 3. 4. 20. 25. 26.). שְׂאֵת in concreto ist also etwas von seiner Umgebung Abstechendes, Verschiedenes, und darum leicht in die Augen Fallendes; seine abstracte Bedeutung wird darum nicht ganz richtig durch eminentia oder excellentia ausgedrückt, weil man mit diesen Worten den Begriff des Höherseins, Größerseins verbindet,

während שְׂאֵת auch das Niedrigerſein einſchließt und wiederzugeben iſt durch das allgemeinere differentia, Verſchiedenheit, Unterſchied. Dieſe etymologiſch mögliche Bedeutung des Wortes iſt dem Kontext ganz vorzüglich angemeſſen. Gott ſpricht nämlich zu Kain: Warum zürneſt du, und warum ſiehſt du finſter aus, weil ich auf deines Bruders Opfer geſehen, und auf das deinige nicht geſehen habe? Iſt es nicht ein Unterſchied, wenn du Gutes thuſt, und wenn du nicht Gutes thuſt? d. h. muß ich nicht einen Unterſchied machen zwiſchen dem Opfer des Frommen und dem Opfer des Sünders?

Nicht minder vortrefflich fügt ſich der zweite Theil des Verſes, unſer behauptender Satz, dem Ganzen an. Seine erſten drei Worte, bis zum Athnach, laſſen wir einſtweilen ruhen. Das Uebrige wird ſich um ſo ſicherer deuten laſſen, da ſich dazu eine herrliche Parallele Gen. 3, 16 findet. Wenden wir uns darum vor Allem zu dieſer Parallele.

Gen. 3, 16 ſpricht Gott zuerſt von den Mühen und Beſchwerden des Weibes als der Kindesgebärerin, ſodann von dem gegenſeitigen Verhältniß zwiſchen Mann und Weib. Der Mann hat die Herrſchaft über das Weib, und des Weibes תְּשׁוּקָה iſt an ihren Mann, oder zu ihrem Manne. Die griechiſchen Ueberſetzer weichen bei dieſem Worte des hebr. Textes wieder ſehr von einander ab. Die LXX haben ἀποστροφή, Aquila συνάφεια, Symmachus ἡ ὁρμή, Theodotion (nach Gen. 4, 7 zu ſchließen) ebenfalls ὁρμή. Die Vulgata gibt sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui, und bringt eine Tautologie in die Stelle, welche im Urtext nicht liegen kann. Das Wort

hat aber Hoh. L. 7, 11 die Bedeutung Wunsch, Verlangen, Sehnsucht; wenden wir dieses auf unsere Stelle an, so lautet sie: „An deinen Mann (mag ergehen) dein Wunsch, er aber ist gebietender Herr über dich.“ Besser kann doch das gegenseitige Verhältniß zwischen Mann und Weib nicht ausgedrückt werden. Des Mannes ausgesprochener Wille ist für das Weib Gesetz und Befehl; das Weib kann dem Manne gegenüber nur Wünsche laut werden lassen, deren Erfüllung oder Abweisung dem Manne anheimgestellt ist.

Dieselben Worte, welche Gen. 3, 16 Ausdruck des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Mann und Weib sind, werden Gen. 4, 7 gebraucht, um auszusprechen, welches Verhältniß zwischen חַטָּאת und dem Menschen, und umgekehrt stattfinde. Es hat nämlich bereits Hieronymus in Quaest. hebr. in Gen. angemerkt, daß die Maskulinsuffixe in תְּשׁוּקָתוֹ und בּוֹ sich auf das vorhergehende חַטָּאת beziehen, und es kann auch nicht anders sein. Zwar ist dieses Wort der Endung und dem Gebrauche nach sonst ein Femininum, aber der Kontext ist von der Art, daß wir auf einen bestimmten Grund schließen können, aus welchem der Verfasser sich bewogen fand, es als Maskulinum zu gebrauchen. Es ist nämlich hier nicht die Rede von der abstrakten Sünde, auch nicht von einer sündhaften That oder Unterlassung, auch nicht von einer Sündenschuld, sondern חַטָּאת muß an unserer Stelle ein lebendes Wesen sein, da es im Stande ist einen Wunsch, ein Verlangen zu äußern, und den Menschen um Erfüllung desselben anzugehen [1]). Auch das Thier ist im Stande dem

1) Wenn das N. T. von θέλημα und ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς spricht

Menſchen ein Verlangen kund zu thun, doch kann dieſes niemals eine Aufforderung ſein zur Sünde, zur Uebertretung des Geſetzes Gottes. Dazu aber fordert dem Namen und dem Konterte nach חַטָּאת den Menſchen auf, und muß darum ein perſönliches Weſen ſein, welches der Hebräer ſich nicht denken konnte als weiblichen Geſchlechtes, und deſſen Namen er darum als Maskulinum behandelte[1]). Wie nun das Wort קֹהֶלֶת ungeachtet ſeiner Feminin-Endung eine männliche Perſon bezeichnet und der Prediger heißt, ſo bedeutet חַטָּאת als Maskulinum: der Sünder, der Böſe, ὁ πονηρός. Eine gleiche Veränderung des Genus läßt ſich am Worte בְּלִיַּעַל nachweiſen. Urſprünglich Nichtswürdigkeit bedeutend bleibt es den Geſetzen der hebr. Sprache gemäß Femininum als Kollektivum: nichtswürdige, ſchlechte Menſchen (2. Sam. 23, 6), und in der neutralen Bedeutung: Nichtswürdiges, Schlechtes (Nahum 1, 11), iſt aber Maskulinum als Perſonbezeichnung (Nahum 2, 1) und aus 2. Kor. 6, 15 wiſſen wir, daß *Βελίαλ* einer der vielen Namen des Teufels war. — Die zunächſt in Betracht gezogenen Worte des behauptenden Satzes in Gen. 4, 7 lauten demnach: „An dich ergeht ſein (des Böſen) Wunſch, du aber haſt Macht über ihn“ d. h. es iſt ganz in deine Hand gegeben, das Verlangen des Böſen zu erfüllen, oder zurückzuweiſen.

(Eph. 2, 3; Gal. 5, 16. 17), ſo ſtellt es den lebenden äußern Menſchen mit ſeinen Lüſten und Begierden, die σάρξ, dem innern geiſtigen Menſchen gegenüber.

1) Wollte man hier eine perſönlich gedachte Sünde annehmen, ſo iſt dagegen einzuwenden, daß die Perſonifikationen der Abſtrakta in allen Sprachen das grammatiſche Genus der letztern beibehalten, und zwar beibehalten müſſen.

Da die Bedeutung von חַטָּאת bereits festgestellt ist, so lauten die ersten Worte des behauptenden Satzes: „An der Thür hat der Böse sein Lager.“ — An wessen Thür? Möglicherweise an seiner eigenen. — Zu welchem Zwecke liegt er an seiner Thür? Möglicherweise um zu wachen, daß sein Besitz ihm bleibe. — Und wen hält er eingeschlossen? Ohne Zweifel doch den Kain, an welchen die Worte gerichtet sind, aber möglicherweise auch alle übrige Menschen. Das N. T. freilich lehrt ausdrücklich, daß die Menschen insgesammt unter der Gewalt des Satan standen, und durch Christus daraus befreit worden sind (Hebr. 2, 14. 15); ja Satan bewacht die in seinem Hofe eingeschlossenen Gefangenen, wird aber von Christus überwunden, und seine Gefangenen werden frei (Luk. 11, 14 folgd. besonders V. 21. 22). Im N. T. hängt die Lehre von der Gefangenschaft der Menschen unter der Gewalt des Satan mit der Lehre von der Erbsünde zusammen; da aber auch das A. T. lehrt, daß der Mensch als Sünder und Unreiner im Mutterleib empfangen und geboren wird (Ps. 51, 7. vergl. Hiob 14, 4.), so darf eine Erwähnung der Gefangenschaft unter Satan im A. T. nicht befremden. Wenigstens wird Niemand bestreiten, daß dieser Sinn in den Worten liegen könne.

Gesetzt, die ersten Worte des behauptenden Satzes sind richtig gedeutet, so ist die Konjunktion וְ vor אֵלֶיךָ in adversativer Bedeutung zu nehmen. Denn Kain ist zwar Gefangener des Satan, aber Satan kann ihn nicht zum Sündigen zwingen. Der ganze Satz lautet demnach in Uebersetzung: „Vor der Thür hat der Böse sein Lager; doch an dich ergeht sein Wunsch, du aber hast Macht über ihn.“ Daß aber der ganze behaup-

tende Satz nach unserer Erklärung zum Konterte passe, kann keine Frage sein. Gott muß einen Unterschied machen zwischen dem Opfer des Sünders und dem Opfer des Frommen; denn wenn der Mensch auch Gefangener des Satan ist, so hat er doch die Macht, die von diesem ausgehenden Versuchungen zur Sünde abzuweisen — darin ist doch vernünftiger Zusammenhang. Uebrigens ist es nicht Lehre des A. T., daß der als Sünder im Mutterleib empfangene und geborne Mensch aus eigner Kraft dem Satan widerstehen könne, sondern, daß der Mensch Feind und Gegner des Satan zu sein vermag, ist nach Gen. 3, 15 Werk des erbarmungsreichen Gottes.

Daß unsere Auffassung von Gen. 4, 7 richtig sei, dafür können wir einen alten guten Gewährsmann stellen, und zwar keinen geringern, als den Apostel Jakobus, den Bruder des Herrn; denn das alttestamentliche Citat Jak. 4, 5 ist nichts anderes als eine Berufung auf den zweiten Satz in Gen. 4, 7 in dem von uns erläuterten Sinne.

Der Apostel bekämpft solche, welche behaupteten, der Mensch habe nicht die Macht sich von Sünden fern zu halten, sondern wie der Mensch durch Gottes Kraft das Gute thue, so kämen auch die Versuchungen zum Bösen von Gott (1, 13). Jakobus dagegen lehrt: Von Gott kommen nur gute Gaben, in ihm ist nichts als Licht (1, 16. 17). Zank und Streit, so wie alles Böse kommen nicht von Gott, sondern die unordentliche Sinnlichkeit ist zunächst als die Quelle alles dessen anzusehen (1, 14. 15; 4, 1). Wer die Welt lieb haben, seinen Lüsten nachleben will, der ist weit davon entfernt, Gottes Willen zu thun, er wird vielmehr eben dadurch ein Feind und Widersacher Gottes (4, 4). Zum Beweise dessen beruft sich

Jakobus auf eine Stelle des A. T., und sagt (4, 5): „Oder glaubt ihr, daß umsonst die Schrift sagt: *Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν;*“

Der Geist, welcher in oder bei Jakobus und den ersten Lesern des Briefes, d. h. in oder bei Christen (*ἐν ἡμῖν*) seinen Wohnsitz hatte (*κατῴκησεν*), ist nicht der heilige Geist, denn dieser wohnt in den Christen (*οἰκεῖ* Röm. 8, 9. 11; 1 Kor. 3, 16; *ἐνοικεῖ* 2 Tim. 1, 14); es kann nur der böse Geist sein, in dessen Gewalt sie waren, bevor sie Christen wurden; in oder bei Christen hat er keinen festen Wohnsitz, sondern geht umher, suchend wen er verschlinge (1 Petr. 5, 8).

Ferner, nach bekannter griechischer Redensart ist *οὐδεὶς φθόνος* in dem vorhanden, und wird *οὐ φθονεῖν* von dem gesagt, welcher sich nicht weigert, eine an ihn gerichtete Bitte zu erfüllen, oder einen Dienst zu leisten, wozu er fähig ist, und den man von ihm erwartet, sondern es recht gern und bereitwillig thut; *φθόνος* und *φθονεῖν* ist natürlich das Gegentheil: sich weigern eine Bitte zu erfüllen oder einen Dienst zu leisten. Das jedoch ist festzuhalten, *φθόνος* wie *οὐδεὶς φθόνος* ist nicht bei dem Bittenden und Erwartenden zu suchen, sondern bei dem, an welchen die Bitte gerichtet ist, oder von welchem man etwas erwartet. Wie nun in der Redensart *ἁμαρτάνειν πρὸς θάνατον* (1 Joh. 5, 16) das *πρὸς θάνατον* den Grad, die Stärke des Sündigens angibt, nämlich so sehr, so schwer sündigen, daß der Tod des Sünders erfolgt, so drückt auch *πρὸς φθόνον* aus, wie sehr, wie stark, mit welcher Kraft Satan an den Menschen durch die Sinnlichkeit sein Begehren stelle; sein Begehren ist nämlich nicht ein *ἐπιποθεῖν πρὸς βίαν*, dem Zwange gleichkommend,

ſondern ein ἐπιποθεῖν πρὸς φθόνον, deſſen Erfüllung verweigert werden kann. Daß durch πρὸς φθόνον die Stärke des ἐπιποθεῖν ausgedrückt werden ſolle, dafür iſt noch beweiſend 1) die μείζων χάρις in V. 6. Der Beiſtand Gottes, welcher dem Menſchen zu Theil geworden iſt, iſt nämlich größer, ſtärker, vermögender, als das ἐπιποθεῖν des Satan. 2) Die Aufforderung dem Teufel zu widerſtehen, V. 7, nachdem man ſich durch vollkommene Unterwerfung unter Gott deſſen Gnadenbeiſtand erworben hat: Satan, als der ſchwächere Theil, werde alsdann fliehen.

Es iſt wahr, wörtlich findet ſich das Citat Jak. 4, 5 nicht im A. T.; aber das iſt ausgemacht, daß der Apoſtel Jakobus in irgend einer Stelle des A. T. den Satz ausgeſprochen fand, daß das vom Teufel an den Menſchen geſtellte Begehren nicht zwingend ſei, ſondern abgewieſen werden könne. Bekanntlich hat man weit und breit nach dieſer Stelle herum geſucht. Wir ſchmeicheln uns, das Citat bei Jakobus richtig erklärt, und ſein Original in Gen. 4, 7 nachgewieſen zu haben.

Lic. theol. Krüger,
Profeſſor am Lyceum Hoſianum in Braunsberg.

3.

Ueber die scientia media und ihre Verwendung für die Lehre von der Gnade und Freiheit.

I. Artikel.

Begriff der scientia media und die Beweise für dieselbe.

Ein Blick in die dogmatischen Handbücher auch der neuesten Zeit zeigt, daß die Ansichten über die scientia media und ihre Bedeutung für die Lehre von der Gnade und Freiheit noch lange nicht zu der Einstimmigkeit gelangt sind, die man nach einem so lange und mit so vielem Eifer geführten Kampfe hätte erwarten sollen. Deßhalb möchte eine nochmalige Durchsicht ihrer positiven Grundlagen in Schrift und Tradition, eine Darlegung der betreffenden Verhandlungen und eine kritische Beleuchtung derselben wohl nicht ganz zwecklos erscheinen, am allerwenigsten aber für den, der es zu der Einsicht gebracht hat, daß das menschliche Verständniß der geoffenbarten Wahrheit in der Kirche eben durch die gegenseitige Bekämpfung und Reibung der Gegensätze und verschiedenen Meinungen den Proceß einer stetigen Fortentwicklung und Vervollkommnung durchmacht. Wer immerhin an der Weiterführung dieses Verständnisses, an dem Ausbau dieses geistigen Gotteshauses mitzuwirken sich berufen fühlt,

für den muß es als unerläßliche Bedingung erscheinen, daß er von dem bereits ausgeführten mitsammt dem Grundriß sich die gehörige Kenntniß verschafft, und nicht solche Steine heranzutragen sich abmüht, welche von den Baumeistern längsthin als falsche reprobirt worden sind. Dazu kommt für unsern Gegenstand noch das spezielle Interesse, daß die allgemeinere Frage nach dem Verhältnisse des Menschen in seinen verschiedenen Beziehungen zu Gott die Cardinalfrage in den kirchlichen und religiösen Bewegungen des Abendlandes gewesen ist, und auch bei dem Tohu va Bohu religiöser Zwistigkeiten unserer Tage vielleicht noch ist.

A. Begriff der scientia media [1]).

Die scientia media war dem Molina, der die Bezeichnung derselben in die Wissenschaft zuerst eingeführt zu haben scheint, und denjenigen, welche seine Theorie weiter zu entwickeln suchten, dasjenige Moment der göttlichen Erkenntniß, welches diejenigen Erscheinungen und Thätigkeiten der freien Creatur zum Objecte hat, die wirklich werden würden, wenn die nöthige Bedingung dazu von Seite Gottes gesetzt würde. Die Scholastik war nämlich bei der Eintheilung der göttlichen Erkenntniß in die scientia simplicis intelligentiae und die scientia visionis, wenn wir letztere hier bloß auf das Reale in der endlichen Welt neben und außer dem göttlichen Sein selbst beziehen, von der Voraussetzung ausgegangen, daß Gott diese endliche Welt nach Substanz und Accidenz, nach Sein und Dasein zunächst als eine rein intelligible und mögliche ge-

1) Vergl. System der kath. Dogmatik von Dr. Berlage 1. Th. 1. Abtheil. S. 271 u. folg. Münster 1846.

dacht, und dann erst in Folge seines Willensentschlusses, sie aus der formalen Idealität in die reale Wirklichkeit zu übersetzen, dieselbe als eine wirkliche geschaut habe. Zugleich faßte sie, wenn wir das Wirkliche auf die endliche Welt einschränken, das Gebiet der scientia simplicis intelligentiae als ein weiteres und umfangreicheres, insofern Gott nicht alles Mögliche wirklich geschaffen, und auch nicht alle möglichen Weltordnungen hat wirklich werden lassen. Die göttliche Weltschöpfung war ihr eine freie Actualisirung und Einschränkung der göttlichen Allmacht auf diese bestimmte Welt hin neben andern möglichen, und die göttliche Leitung und Regierung dieser Welt sowie die göttliche Offenbarungs- und übernatürliche Gnadenthätigkeit in dieser Welt war ihr eine solche, die auch so oder anders hätte ausfallen können, die auch andere mögliche Weisen neben sich hat. Damit war dem Molina und seiner Schule der Anknüpfungspunct für eine nähere Bestimmung und Abgrenzung des Gebietes alles rein Möglichen gegeben. Faßt man nämlich das Mögliche nicht bloß von Seite Gottes auf, als das Gebiet und Object seiner unbeschränkten, unendlichen Allmacht, sondern auch von Seite der endlichen von Gott geschaffenen Creatur als das Gebiet von jenen Erscheinungen und Lebensäußerungen, wozu die endliche Substanz die reale Potenz in sich trägt, die aber nur deßhalb nicht wirklich werden, weil die dazu nöthige Einwirkung und Weckung von Außen fehlt, oder weil die freie selbstständige Creatur eben nur so und nicht anders ihre freie Spontaneität offenbaren will; so ergibt sich von selbst ein besonderes, in sich abgeschlossenes Gebiet von Möglichem, das Molina und seine Schule um so mehr betonen zu müssen glaubte, als die reformatorische Lehre

von der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes darauf hinausging, die Selbstständigkeit und selbstständige Wirksamkeit der endlichen Substanzialität zu untergraben, und die christliche Weltanschauung in die Irrgänge des Pantheismus hineinzutreiben. Zunächst also ergab sich so ein Gebiet von Möglichem auf dem Grunde der endlichen Substanzialität in Geister- Natur- und Menschenreich, wozu die potentielle Ursache bereits wirklich vorhanden, oder doch als später wirklich eintretend vorausgesetzt wird, und deßhalb das Gebiet des Physisch-Möglichen im Unterschiede von dem bloß Metaphysisch-Möglichen, oder auch in Bezug auf das vorweltliche Dasein Gottes das Gebiet des Bedingt-Zukünftigen im Unterschiede von dem des Absolut-Zukünftigen genannt wurde. Auch von der Natursubstanz ist deßhalb eine bestimmte Sphäre des Physisch-Möglichen zu prädiciren, weil auch sie als ein lebendiges Princip zu denken ist, das den ganzen Reichthum seines innern Lebensgrundes nicht gerade adäquat und vollständig in der gegenwärtigen Erscheinungs-Welt objectivirt hat, als ein solches Princip, das auf den Ruf des allmächtigen Gottes auch andere Erscheinungen hervorzubringen im Stande ist, das da seufzt unter dem Fluche der Sünde nach jenem Tage, wo das Kleid der Verklärung auch ihm zu Theil werden wird. Um dieser lebendigen und selbstständigen Mitwirksamkeit der Natursubstanz bei der Hervorbringung ihrer Erscheinungs-Welt Rechnung zu tragen, hatte die Scholastik bereits eine creatio secunda von der creatio prima unterschieden, und nur die letztere der göttlichen Wirksamkeit ausschließlich vindicirt. Dasselbe gilt denn auch von der physisch-möglichen Erscheinungs-Welt auf dem Grunde der geschaffenen Natursubstanz. Der

Möglichkeitsgrund dazu liegt sowohl in der allmächtigen Einwirkung Gottes einerseits, als in der lebendigen Rückwirkung des Naturprincips andrerseits, und Gott kann überhaupt keine neue Erscheinung in dem Leben der Natur hervorrufen, wenn nicht wenigstens eine potentielle Mitursache davon bereits in dem Naturprincipe vorliegt; sie könnte ja sonst keine Erscheinung an und in der Natur, noch auch mit ihrem Leben verflochten sein. Gott wird also auch das Gebiet des Physisch-Möglichen im Bereiche der wirklichen Natursubstanz nicht ausschließlich von Seite seiner allmächtigen Wirksamkeit aus erkennen, sondern auch von Seite der in der Natur zu Grunde gelegten Kräfte und gesetzlichen Wirksamkeiten her. Da aber die Kräfte in der Natur nach dem Gesetze der Nothwendigkeit wirken, und in Folge einer Sollicitation von Außen oder eines schöpferischen Eingreifens Gottes in dieselbe eben nur so und zwar nothwendig reagiren müssen, da ihre Wirksamkeit eine von Gott prädeterminirte ist, die von der Natur selbst nicht alterirt werden kann, so lassen sich doch auch alle möglichen Erscheinungen innerhalb des Naturlebens wenigstens mittelbar auf die göttliche Allmacht zurückführen, und es ließe sich eine Ausscheidung des Gebietes des Physisch-Möglichen auf dem Boden des Naturprincips von der weitern Sphäre des Bloß-Metaphysisch-Möglichen nur aus dem speculativen Interesse rechtfertigen, die von Gott geschaffene Natur als eine für sich bestehende, lebendige Substanzialität neben und außer Gott festzuhalten. Anders aber verhält es sich auf dem Gebiete des freien Geistes. Dieser ist nämlich nicht bloß wie die Natur ein lebendiges Prinzip, das zu vielen möglichen Erscheinungen den realen Möglichkeits-Grund in sich trägt und zu deren

Hervorbringung durch eine entsprechende Einwirkung von Außen bedingt ist, sondern er trägt auch zugleich mit seiner Freiheit das Bewußtsein in sich, auch bei denselben Einwirkungen und Anregungen von Außen, bei denselben Umständen und Zeitverhältnissen sein Leben anders entwickelt und gestaltet haben zu können, als es wirklich geschehen ist. Es gibt daher auf dem Gebiete des freien Geistes einen Kreis von möglichen Erscheinungen, der umfangreicher ist als der der wirklichen, wenn und insofern es verschiedene mögliche Einwirkungen und äußere Lebens-Verhältnisse, und andrerseits eine freie, diesen entsprechende oder auch nicht entsprechende Rückwirkung des Geistes gibt. Zugleich ist dieses Physisch-Mögliche nicht ausschließlich ein Object der göttlichen Allmacht wie das Metaphysisch-Mögliche, sondern Gott hat dem Geiste mit der Freiheit die Macht gegeben, auf jegliche Einwirkung von Außen so oder anders reagiren zu können. C'est ce qui fait voir, sagt Bossuet in seiner Schrift: „Traité du libre arbitre" c. 2. en passant, que cette liberté dont nous parlons, qui consiste à pouvoir faire ou ne faire pas, ne procède précisément ni d'irrésolution ni d'incertitude, ni d'aucune autre imperfection, mais suppose que celui qui l'a au souverain degré de perfection, est souverainement indépendant de son objet et a sur lui une pleine supériorité. Um nun diesen hohen Charakterzug des creatürlichen Geistes, für welchen die reformatorische Gnadenlehre keinen Raum mehr übrig ließ, auch auf dem Gebiete des Physisch-Möglichen geltend zu machen, und der göttlichen Allwissenheit und Allmacht gegenüber festzuhalten, führte Molina zwar nicht den Begriff aber doch die neue Bezeichnung und genauere Bestimmung der scientia media

in die Wissenschaft ein, und er wählte im Anschluß an die Scholastik gerade diesen Ausdruck, weil sie sich zwischen die scientia simplicis intelligentiae und scientia visionis als ein drittes und zugleich als vermittelndes Moment einreihen ließ. Einerseits nämlich fällt das Gebiet, welches von der scientia media beherrscht wird, dem Umfange nach in die Mitte zwischen dem der scientia visionis und dem der scientia simplicis intelligentiae. Letztere umfaßt alles der göttlichen Allmacht überhaupt Mögliche, die scientia media aber bloß die möglichen Erscheinungen der geschaffenen oder zu schaffenden Creaturen und besonders die möglichen Erscheinungen, welche die freie Creatur unter gewissen Bedingungen und Anregungen von außen realisiren würde, und die scientia visionis mit Ausschluß des göttlichen Seins nur die wirkliche Welt nach Vergangenheit Gegenwart und Zukunft. Andrerseits hat das Object der scientia media gleichsam einen Zwitter-Charakter; es ist theils möglich, insofern es eben nicht wirklich wird, theils aber participirt es an dem Charakter des Wirklichen, insofern die potentielle Ursache dazu bereits wirklich vorhanden ist, und insofern es gerade wie die absolut zukünftigen freien Thätigkeiten des endlichen Geistes nicht ausschließlich von Seite der göttlichen Allmacht aus erkannt wird, sondern auch von Seite der freien Entscheidung der Creatur her. Dieselben Schwierigkeiten, welche bei dem Versuche einer Vereinigung des göttlichen Vorherwissens freier Thätigkeiten mit der Freiheit selbst sich der menschlichen Vernunft in den Weg stellen, kehren auch bei der scientia media wieder, ja vielleicht noch mit größerm Gewichte, wie sich aus dem weiter unten Folgenden ergeben wird. Fürs dritte wurde die scientia media als die scientia

directrix aufgefaßt, die dem göttlichen Dekrete über die Weltordnung der freien Geschöpfe im Allgemeinen und über das zeitliche und ewige Loos jedes einzeln gleichsam voranleuchte. Von diesem Gesichtspunkte aus fielen auch die absolut zukünftigen freien Erscheinungen in der Geister- und Menschenwelt in das Gebiet der scientia media, indem dieselben unabhängig und gleichsam vor dem Dekrete Gottes nur als bedingt-zukünftige von Gott erkannt werden können. Man ging nämlich von der Ansicht aus, daß wenn Gott einen festen unabänderlichen Weltplan festgestellt, und das Loos jedes Einzelnen unabänderlich bestimmt habe, die Freiheit des Geistes gar nicht mehr festgehalten werden könne, wenn nicht Gott vorher die freien Entscheidungen der Creatur als bedingt-zukünftige erkannt, und mit Rücksicht auf dieselben seinen Weltplan im Allgemeinen wie im Einzelnen fixirt habe. Dann aber fiel wiederum die scientia media gerade in die Mitte zwischen der scientia simplicis intelligentiae, welche mit der Erkenntniß Gottes von sich selbst und seiner unendlichen Allmacht unmittelbar gegeben ist, und der scientia visionis, welche in Beziehung auf die endlichen Dinge die göttlichen Dekreta zur Voraussetzung hat.

B. Biblische Grundlage der scientia media.

Nachdem der Begriff der scientia media im Sinne ihrer Vertheidiger, und die Berechtigung sowie die Anknüpfungs-Puncte zu der neuen Bezeichnung derselben angegeben worden sind, entsteht zunächst die Frage, ob auch die hl. Schrift ein derartiges Gebiet von Bedingt-Zukünftigem kenne und die Erkenntniß desselben von Gott prädicire. Die Offenbarung enthält nun allerdings Stellen,

(und die Vertheidiger der scientia media haben den Beweis dazu gründlich genug geführt), wo ein solches Gebiet von bedingt-zukünftigen Thätigkeiten, welche die freie Creatur unter andern Bedingungen und bei andern Gnaden-Erweisungen gesetzt haben würde, deutlich genug anerkannt, und die gewisse Erkenntniß desselben Gott ausdrücklich zugesprochen wird. Wenn wir 1) bei Math. 11, 21 lesen: „Wehe dir Korozaim! wehe dir Bethsaida! denn wenn zu Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, welche bei euch geschehen sind, so würden sie längst in Sack und Asche Buße gethan haben", so schreibt sich Christus der Gottmensch an dieser Stelle offenbar die bestimmte Erkenntniß von dem zu, was die Tyrier und Sidonier gethan haben würden, wenn ihnen dieselbe Gnaden-Wirksamkeit Gottes zu Theile geworden wäre, die den Bewohnern von Korozaim und Bethsaida wirklich zu Theile geworden ist. Wollte man von Seiten derjenigen, die eine Unterscheidung der scientia media von der scientia simplicis intelligentiae geradezu bestreiten, diese Stelle so erklären, daß Christus hier nur die Erkenntniß eines bloß Metaphysisch-Möglichen von sich behaupte, nämlich desjenigen, was er durch seine Wunderthätigkeit und gratia victrix in se d. i. durch seine den menschlichen Willen unwiderstehlich nöthigende Gnade von den Tyriern und Sidoniern habe erwirken, oder vielmehr erzwingen können; so ist eine solche Exegese, abgesehen von der Unhaltbarkeit jener dogmatischen Voraussetzung, nach dem Wortlaut und Zusammenhang unserer Stelle gar nicht zulässig. Denn es heißt ja nicht: „Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, so würde diese meine Wunderthätigkeit verbunden mit der

innern Gnade bei den Bewohnern von Tyrus und Sidon mit unwiderstehlicher Nöthigung die Buße und Bekehrung erwirkt haben"; sondern Christus spricht vielmehr von der freien Mitwirkung der Tyrier und Sidonier mit seiner Gnade: „Sie, die Tyrier und Sidonier würden in Sack und Asche Buße gethan haben, wenn sie die Wunder gesehen hätten, die in Korozaim und Bethsaida geschehen sind. Aber nicht das allein. Christus der Herr spricht ausdrücklich das Wehe aus über die Bewohner von Korozaim und Bethsaida, nicht deßhalb, weil sie eine innerlich nöthigende Gnade von Gott nicht erhalten hätten, sondern weil sie die empfangenen Gnaden freiwillig verscherzt, und ihm, dem Gottmenschen, die Anerkennung versagt hätten. Von den Tyriern und Sidoniern hingegen sagt er im folgenden Verse, daß es ihnen am Tage des Gerichtes gelinder ergehen würde als den Bewohnern von Korozaim und Bethsaida. Was hätte denn dieser Ausspruch des Herrn noch für einen Sinn, wenn er im vorhergehenden Verse nicht an das freie sittliche Verhalten der Tyrier und Sidonier dächte und von ihnen behauptete, daß sie gegenwärtig besser disponirt seien als die Juden, vor denen er seine Wundermacht offenbarte, und daß sie ihre freie Anerkennung und Mitwirkung sicher nicht versagen würden, wenn sie die Wunder gesehen und dieselben Gnaden empfangen hätten? Wollte man aber von einem andern Standpuncte aus unserer Stelle die Deutung geben, daß Christus sich hier nur eine wahrscheinliche Erkenntniß von dem habe beilegen wollen, was die Tyrier und Sidonier unter andern Verhältnissen gethan haben würden, und diese Deutung dadurch motiviren, daß es auch bei vorausgesetzter Wunderthätigkeit und Gnaden-

wirksamkeit Christi dennoch immerhin zweifelhaft bliebe, ob ihm wirklich die freie Zustimmung und Anerkennung von Seiten der Tyrier und Sidonier zu Theile geworden wäre, so ist auch einer solchen Auslegung ein Zweifaches zu entgegnen. Einmal gibt die grammatische Construction des Satzes an unserer Stelle, so wie in der Parallelstelle bei Luc. 10, 13 für eine solche Ausdeutung gar keine Anknüpfungs-Puncte, vielmehr ist der Sinn nach vorliegender Construction, wenn im Vordersatze εἰ mit einem Präteritum des Indicativs und im Nachsatze ἂν mit dem Aorist verbunden ist, nur der, daß wenn die fragliche Bedingung eingetroffen wäre, die aber jetzt nicht eingetroffen ist, die Tyrier und Sidonier wirklich Buße gethan hätten. Zum Andern fordert es unsere Idee von der Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß, wie unten gezeigt werden soll, daß dieselbe auch auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen nicht als eine menschliche Wahrscheinlichkeits-Rechnung, sondern als eine unfehlbare und absolut gewisse zu denken ist. Wenn die menschliche Vernunft, mit Bezug auf das Gebiet des Wirklichen, die unfehlbare göttliche Voraussicht der absolut zukünftigen, freien Erscheinungen in der Geister- und Menschenwelt mit der creatürlichen Freiheit nicht in Einklang zu bringen und in Einem Gedanken zusammen zu fassen vermag, so ist sie keineswegs deßhalb schon berechtigt, das eine oder andere Moment in der wissenschaftlichen Reconstruction zu läugnen, sondern nur ihre eigne Unzulänglichkeit anzuerkennen, und an einer annähernden Lösung des Problems und Entfernung der Widersprüche unausgesetzt zu arbeiten. So wie also Gott die absolut zukünftige freie Entscheidung der Creatur nicht bloß nach ihrem Entweder-Oder, d. h. nicht bloß als eine

mögliche erkennt, die in der Wirklichkeit entweder so oder auch anders ausfallen kann, sondern als eine unfehlbar nur so zutreffende, ohne ihr damit den Charakter der vorhergehenden Nothwendigkeit aufzudrücken, so erkennt er auch die bedingt-zukünftige freie Zustimmung der Creatur nur als eine freie, aber zugleich als eine solche, die unfehlbar erfolgen würde, wenn diese oder jene Bedingung gesetzt würde.

2) Mit derselben Entschiedenheit gibt die Offenbarung von der scientia media in dem bezeichneten Sinne Zeugniß im 1. B. der Kön. 23, 7—14. Nachdem David sich vor Saul in den festen Platz Ceila geflüchtet, und „nun merkte", heißt es weiter in V. 9: „daß Saul heimlich Böses wider ihn vorhabe, sprach er zu Abiathar, dem Priester: Bring das Ephod her! Und David sprach: Herr du Gott Israels! dein Knecht hat gehöret das Gerücht, daß Saul sich anschicke, gen Ceila zu kommen, um diese Stadt zu verderben meinethalben. Werden die Männer von Ceila mich in seine Hände liefern? wird Saul herabkommen, wie dein Knecht gehöret hat? Herr, du Gott Israels, gib es kund deinem Knechte! Und der Herr sprach: Er wird herabkommen (descendet, יֵרֵד). Und David sprach: Werden die Männer Ceilas mich übergeben sammt den Männern, die bei mir sind, den Händen Sauls? Und der Herr sprach: Sie werden euch übergeben (tradent, יַסְגִּירוּ)." David zog nun wirklich von Ceila ab, Saul kam nicht dorthin und die Ceiliten übergaben den David also auch nicht. Hier verlangt demnach David von Gott auf ganz feierliche Weise die zuverläßige Gewißheit darüber, ob Saul herabkommen und die Ceiliten ihn überliefern würden, wenn er in Ceila bliebe,

und Gott gibt ihm diese Gewißheit wirklich als eine schlechthinige und ganz bestimmte, und deutet mit keiner Sylbe irgend eine bloße Wahrscheinlichkeit an. Auch kann die Beweiskraft dieser Stelle nicht dadurch verflüchtigt werden, daß man die infallible Erkenntniß Gottes bloß auf etwas Wirkliches, auf die gegenwärtige Stimmung des Saul und der Ceiliten beziehen will. Vielmehr verlangt David eine ganz bestimmte Erkenntniß nur darüber, was Saul und die Ceiliten als freie Wesen unter der Bedingung thun würden, wenn er in Ceila bliebe, während er über das gegenwärtige Vorhaben des Saul nach den ausdrücklichen Worten des V. 9 gar nicht in Zweifel war.

3) Mit derselben ausdrücklichen Gewißheit wird die scientia media im 3. B. der Kön. 11, 2 eingeführt, mit Bezug auf 2. Mos. 34, 16. „Gehet nicht zu ihren Weibern, und lasset sie nicht gehen zu euern Weibern; denn wahrlich sie werden eure Herzen abwenden, daß ihr ihren Göttern nachgehet (certissime enim avertent corda vestra, אָכֵן יַטּוּ אֶת־לְבַבְכֶם)."

4) Was denn endlich die Stelle aus dem Buche der Weisheit 4, 11 angeht, wo es heißt: „Er ist hingerafft worden, damit die Bosheit seinen Verstand nicht verblenden, und die Arglist seine Seele nicht verderben möchte;" so könnte man die Beweiskraft derselben für die scientia media nur dadurch entfernen, daß man der Sinnlichkeit eine innerlich nöthigende Gewalt über den menschlichen Willen zuschriebe. Dann würde freilich Gott nach dieser Stelle nur etwas Bloß-Mögliches erkennen, aber man würde zugleich eine Voraussetzung machen, die auf dem Standpuncte der Offenbarung keiner Widerlegung bedarf.

C. Lehre der Väter über die scientia media, insbesondere die des hl. Auguſtin.

Da die Vertheidiger der scientia media den Vorwurf der Neuheit ihrer Anſicht gründlich genug durch einen umfaſſenden Nachweis zurückgewieſen haben, daß die angeſehenſten Kirchenväter wenn auch nicht dem Namen, doch der Sache nach von der göttlichen Erkentniß des Bedingt-Zukünftigen auf das deutlichſte Erwähnung thun, und dieſelbe zur Beleuchtung der göttlichen Weisheit und Liebe in der Leitung freier Weſen benützen [1]); ſo möchte es wohl nicht unzweckmäßig erſcheinen, die Lehre des hl. Auguſtin über dieſen Gegenſtand im Einzelnen darzulegen, weil gerade ihm im Verlaufe der ſemipelagianiſchen Streitigkeiten die Veranlaſſung gegeben wurde, die Frage über die scientia media und ihre Verwendung für die Gnadenlehre ex professo zu behandeln. Aus dieſer Darlegung wird ſich nicht nur der Begriff der scientia media ſchärfer herausſtellen, ſondern ſich auch der Schlüſſel zur Beurtheilung der Streitigkeiten in der neuern Zeit ergeben, ſowie die Grenzlinien erhellen, welche die Anwendung jener scientia media nicht überſchreiten darf. Die Maſſilianer oder Semipelagianer glaubten nämlich, wie wir aus dem Schreiben des Proſper und Hilarius an den hl. Auguſtin erſehen, durch die auguſtiniſche Gnaden- und Prädeſtinationslehre das chriſtliche Intereſſe nach zwei Seiten verletzt, indem einestheils die freie Gnadenwahl zu einer Willkühr geſteigert werde, die mit unſerer Idee von der Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe

1) Wir verweiſen auf die bei Petavius „de deo deique propr. IV. c. 8. und bei Tournely „de deo et divinis attributis“ qu. 16. art. 5. citirten Stellen aus Gregor v. Nyſſa, Gregor dem Großen, Chryſoſtomus u. a.

Gottes gegen alle Menschen in Widerspruch gerathe, und anderntheils die Gewißheit und Unabänderlichkeit der Prädestination sowie die Nothwendigkeit der vorhergehenden Gnade die Freiheit des Menschen nicht mehr neben sich stehen lasse, und ein sittliches Ringen und Streben überflüssig mache. Um nun diesen beiden Klippen, welche man aus Mißverständniß mit der augustinischen Lehre nicht umschiffen zu können glaubte, in möglichst weiter Ferne zu bleiben, um sowohl der Gerechtigkeit und Liebe Gottes gegen alle Menschen als auch der menschlichen Freiheit ihre volle Rechnung zu tragen, stellte man eine Theorie auf, welche die christliche Gnadenlehre wesentlich verletzte, und in consequenter Durchbildung nur mit dem vollen Pelagianismus geendet haben würde. Wie ein Kranker, so lehrten sie, um das Nöthige hier kurz zu berühren, nur dann Anspruch auf Heilung machen könne, wenn er den Arzt rufen lasse, und der Arznei mit seinen natürlichen Kräften entgegenkomme, wie ein in den Brunnen Gefallener das dargereichte Seil ergreifen müsse, wenn er gerettet werden wolle, so müsse auch der in Adam gefallene und durch die Erbsünde erkrankte Mensch mit seinen ihm noch übrig gebliebenen sittlichen Kräften der Allen gleich zugänglichen Gnade Christi entgegenkommen, um durch schwaches Verlangen und Sehnen die volle Gnade des Glaubens wenigstens einigermaßen zu verdienen. Das schwache initium fidei sei allein Sache des Menschen, und werde mit der vollen Gnade des Glaubens von Gott belohnt. Ebenso sei auch die Beharrlichkeit im Stande der Gnade nur Folge einer rein menschlichen Anstrengung und kein donum divinum. Deßhalb gebe es hiernach auch keine willkührliche Prädestination mehr, Gott sei seinerseits bereit, allen Menschen

seine Gnade zu geben, aber er bestimme und prädestinire nur den zum Glauben an Christus, bei dem er jenes initium fidei als rein natürliche Thätigkeit vorhergesehen, und prädestinire nur den zur ewigen Seligkeit, bei dem er die perseverantia als natürliche Tugend und einseitig menschliche Anstrengung voraus erkannt habe, ja Gott werde einzig und allein von dieser Voraussicht geleitet und bestimmt, ob er Jemanden prädestiniren oder reprobiren solle. Weil sie aber bei unmündigen Kindern, von denen einige thatsächlich das Sakrament der Taufe und damit die Anwartschaft auf den Himmel erhielten, andere aber ohne diese Gnade vor den Jahren der Vernunft dahinstarben, keine derartigen natürlichen Verdienste auffindig machen konnten; so nahmen sie ihre Zuflucht zu der scientia media und stellten die Lehre auf, daß Gott dieses Kind nur nach erhaltener Taufgnade von dieser Welt nehme, weil er wisse, daß es sich im Falle eines längern Lebens das Verdienst des initium fidei und der perseverantia zu eigen machen würde, dem andern aber dieselbe Gnade verweigere, weil er wisse, daß es im Falle eines längern Lebens nur Mißverdienste sich sammeln würde [1]). Auf

---

1) „Cumque", schreibt Prosper an den hl. Augustin, „inter haec innumerabilium illis multitudo objicitur parvulorum, qui utique excepto originali peccato, sub quo omnes homines similiter in primi hominis damnatione nascuntur, nullas adhuc habentes voluntates, nullas proprias actiones, non sine Dei judicio secernuntur; ut ante discretionem boni ac mali de usu vitae istius auferendi, alii per regenerationem inter coelestis regni assumantur haeredes, alii sine baptismo inter mortis perpetuae transeant debitores: tales ajunt perdi, talesque salvari, quales futuros illos in annis majoribus, si ad activam servarentur aetatem, scientia divina praeviderit. Nec considerant se gratiam Dei, quam comitem non praeviam humanorum volunt

dieſelbe Weiſe glaubten ſie auch das freie Wohlgefallen Gottes bei Austheilung der Gnade des Evangeliums gänzlich entfernen zu müſſen, und die thatſächliche Bevorzugung des Einen Volkes, das von dem Evangelium Kunde erhielt, vor einem andern, dem dieſe Gnade verweigert wurde, dadurch vollſtändig motiviren zu können, daß Gott nur denen das Evangelium predigen laſſe, von denen er vermöge ſeiner scientia media vorhergewußt habe, daß ſie bei der Anhörung des Evangeliums die Anfänge des Glaubens mit ihren eignen natürlichen Kräften hervorbringen würden, und daß dieſe Vorausſicht das adäquate Motiv der Prädeſtination zum Glauben ſei [1]). Allen übrigen alſo verweigere Gott nur deßhalb und einzig deßhalb die Gnade des Evangeliums, weil er gewußt, daß ſie der äußern Predigt des Wortes mit ihren natürlichen Kräften nicht entgegen kommen und den Glauben nicht aus ſich erzeugen würden.

Gegen eine ſolche Verwendung der scientia media trat nun Auguſtin mit Recht auf das Entſchiedenſte in die Schranken, und bekämpft ſie in ſeinen Schriften: „De praedestinatione sanctorum“ und „de dono perseverantiae“, beſonders aus zwei Geſichtspuncten:

1) Bedingt-zukünftige Verdienſte oder Mißverdienſte an und für ſich reichten keineswegs hin, des Menſchen

---

esse meritorum, etiam illis voluntatibus subdere, quas ab ea, secundum suam phantasiam, non negant esse praeventas.

1) Cum autem, ſchreibt Hilarius an den hl. Auguſtin, dicitur eis, quare aliis vel alicubi praedicetur, vel non praedicetur, vel nunc praedicetur quod aliquando pene omnibus, sicut nunc aliquibus gentibus non praedicatum sit; dicunt id praescientiae esse divinae, ut eo tempore, et ibi, et illis veritas annuntiaretur, vel annuntietur, quando et ubi praenoscebatur esse credenda.

ewige Belohnung oder Bestrafung von Seite Gottes vollständig zu motiviren.

2) Wie überhaupt zu dem wirklichen initium fidei und zu jedem wahrhaften Heilswerke die vorangehende übernatürliche Gnade nöthig sei, so erkenne Gott auch die bedingt-zukünftigen Verdienste nur unter der Bedingung einer vorhergehenden übernatürlichen Gnade, keineswegs aber schon unter der bloßen Bedingung eines längern Lebens oder bloß unter der Bedingung der äußern Predigt des Evangeliums.

Vom 1sten Gesichtspuncte aus bemerkt Augustinus:

a. Anstatt daß man durch eine solche Theorie von bedingt-zukünftigen Verdiensten und Mißverdiensten für ein vermeintliches Fatum oder für eine unerklärliche Willkühr die Gerechtigkeit Gottes in der Gnaden-Austheilung walten lasse, hebe man vielmehr die Gerechtigkeit Gottes ganz auf, wenn er schon wegen bedingt-zukünftiger Mißverdienste, die aber nicht wirklich werden, die ewigen Strafen verhänge, oder wenn er nicht aus Gnade, sondern bloß wegen bedingt-zukünftiger Verdienste zur Ertheilung des ewigen Lebens vollständig motivirt werde. Ja das ganze sittliche Leben des Menschen, das man recht hervorheben wolle, verliere allen Werth und alle Bedeutung, wenn schon sein bedingt-zukünftiges Handeln hinreichte, um sein ewiges Loos zu entscheiden. An eo redituri sumus, sagt Aug. de dono pers. c. 9. n. 22., ut adhuc disputemus, quanta absurditate dicatur, judicari homines mortuos etiam de his peccatis, quae praescivit eos Deus perpetraturos fuisse, si viverent? Quod ita abhorret a sensibus christianis, aut prorsus humanis, ut id etiam refellere pudeat. Cur enim non dicatur, et ipsum Evangelium cum tanto

labore passionibusque sanctorum frustra esse praedicatum, vel adhuc etiam praedicari; si judicari homines poterant etiam non audito Evangelio, secundum contumaciam vel obedientiam, quam praescivit Deus habituros fuisse, si audissent? Hieher gehören auch die Stellen, wie de praed. ss. c. 14 und andere, wo Auguſtin die scientia media gänzlich zu beſtreiten ſcheint, wo er in der That aber nur behaupten will, daß Gott das Bedingt-Zukünftige, was nicht wirklich wird, nicht als Abſolut-Zukünftiges erkenne, und daher auch nicht im eigentlichen Sinne des Worts vorherwiſſe.

b. So wie jene Theorie die Gerechtigkeit Gottes zur Thorheit mache, ſo bringe ſie auch die göttliche Liebe und Barmherzigkeit in Verruf, denn wenn Gott die bedingt-zukünftigen Sünden erkenne, ſo müſſe er ſie auch vergeben können, da er ja auch wirklich begangene Sünden verzeihe. Vergleiche de praed. ss. c. 12. n. 24. Quicunque enim dicit, puniri tantum posse Deo judicante futura peccata, dimitti autem Deo miserante non posse, cogitare debet, quantam Deo faciat gratiaeque ejus injuriam; quasi futurum peccatum praenosci possit, nec possit ignosci. Quod si absurdum est, magis ergo futuris, si diu viverent, peccatoribus, cum in parva aetate moriuntur, lavacro, quo peccata diluuntur, debuit subvenire.

c. Die hl. Schr. ſpreche allerdings bei Matth. 11, 21 von bedingt-zukünftigen Verdienſten, aber ſie füge im folgenden Verſe ausdrücklich bei, daß Gott auf Grund derſelben den Tyriern und Sidoniern nicht die ewige Seligkeit verleihe. Secutus enim (conf. de dono pers. c. 9. n. 23.) Dominus ait: „Verumtamen dico vobis, Tyro et Sidoni remissius erit in die judicii, quam vobis.“ Severius

ergo punientur isti, illi remissius; sed tamen punientur. — — Falsum est igitur et secundum ea mortuos judicari, quae facturi essent, si ad viventes Evangelium perveniret. Et si hoc falsum est, non est, cur dicatur de infantibus qui pereunt sine Baptismate morientes, hoc in eis eo merito fieri, quia praescivit eos Deus, si viverent, praedicatumque illis fuisset Evangelium infideliter audituros. Selbſt wenn man die Stelle ſo erklären wolle, daß Gott unter den Tyriern und Sidoniern deßhalb die Wunder nicht gewirkt habe, weil er erkannt habe, daß ſie von dem Glauben doch wieder abfallen, und auf dieſe Weiſe eine um ſo ſchwerere Schuld ſich zuziehen würden; ſo frage ſich immerhin noch, warum ſie Gott nicht vor dem Abfalle von dieſer Welt genommen habe. Jedenfalls aber bleibe auch bei dieſer Erklärung ſo viel gewiß, daß Gott den Menſchen nicht nach den bedingt-zukünftigen Mißverdienſten richte. Qui enim dicit, bemerkt Auguſtin, relicturis fidem beneficio fuisse concessum, ne habere inciperent quod graviore impietate desererent, satis indicat non judicari hominem ex eo quod praenoscitur male fuisse facturus, si ei quocunque beneficio ut id non faciat consulatur. Hier mag denn auch die Bemerkung ihren Platz finden, wie entſchieden Auguſtin die scientia media anerkannte, und nur die verkehrte Anwendung derſelben von Seiten der Semipelagianer bekämpfte.

d. Was die Stelle aus dem Buche der Weisheit 4, 11 betreffe, welche die Semipelagianer aus dogmatiſcher Befangenheit als uncanoniſche abweiſen wollten (cf. Ep. Hilarii n. 4.), ſo walte über deren Canonizität in der Kirche kein Zweifel ob, und ſie ſpreche durchaus gegen die Anſicht von der Verwerfung wegen bedingt-zukünftiger

Vergehen, da ja der gerechte Jüngling, von dem im Buche der Weisheit die Rede sei, von dieser Welt hinwegberufen werde, damit er nicht bei längerem Leben in Sünden falle und des ewigen Lebens verlustig gehe. Si enim judicarentur homines, sagt Aug. de praed. ss. c. 14. n. 29., pro meritis suae vitae, quae non habuerunt morte praeventi, sed habituri essent, si viverent, nihil prodesset ei, qui raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus; nihil prodesset eis qui lapsi moriuntur, si ante morerentur; quod nullus dicere christianus audebit.

e. Mit ihrer Ansicht von den bedingt-zukünftigen Verdiensten und Mißverdiensten arbeiteten sie nur den Pelagianern in die Hände, die mit um so mehr Grund die Erbsünde bestreiten könnten, weil Gott ja nur nach den bedingt-zukünftigen Handlungen das ewige Loos des Menschen entscheide, und deßhalb die Erbschuld bei den unmündigen Kindern gar nicht zu berücksichtigen brauche. Conf. de praed. ss. c. 13. n. 25. Hoc si auderent Pelagiani, non jam laborarent negando originale peccatum, quaerere parvulis extra regnum Dei nescio cujus suae felicitatis locum etc.

f. Schließlich hatten sich die Semipelagianer nach dem Berichte des Hilarius auf einzelne Stellen aus einer Schrift des hl. Augustin contra Porphyrium (Epist. 102.) berufen, wo er die Frage behandelt, warum Christus so spät in die Welt gekommen sei. Augustin wiederholt diese Stelle selbst (de praed. ss. c. 9. n. 17.) also: Proinde cum Christo non objiciant, quod ejus doctrinam non omnes sequuntur; quid respondebunt, si excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet, sine praejudicio etiam aliarum

forte caussarum, quae a prudentibus vestigari queunt, hoc solum eis brevitatis gratia in hujus quaestionis disputatione dicamus, tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat, et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri? ... Quid ergo mirum, si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis apparere vel praedicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis suis credituros esse praesciebat? Neque enim incredibile est, tales fuisse tunc omnes, quales ab ejus adventu usque ad hoc tempus tam multos fuisse atque esse miramur ... Ac per hoc et quibus omnino annuntiata (salus) non est, non credituri praesciebantur; et quibus non credituris tamen annuntiata est, in illorum exemplum demonstrantur; quibus autem credituris annuntiatur, hi regno coelorum et sanctorum angelorum societati praeparantur. Aus dieſer Darſtellung, die unſer Kirchenlehrer in den genannten Schriften gegen die Semipelagianer theils erläutert, theils aber auch beſchränkt, folgten aber keineswegs die Conſequenzen, welche die Semipelagianer daraus ziehen wollten, vielmehr walteten zwiſchen ihrer Lehre und der obigen Darſtellung noch bedeutende Differenzen ob. Auguſtin ſpricht hier

α) nur von einer negativen Reprobation und zwar im Nähern von der Vorenthaltung der unverdienten Gnade des Evangeliums, die er dadurch motivirt, daß diejenigen, denen ſie vorenthalten wird, dieſelbe doch nicht benutzt, ſondern nur eine um ſo größere Schuld contrahirt haben würden, während die Semipelagianer die wirkliche Verdammung der unmündigen Kinder durch dieſe göttliche Erkenntniß adäquat begründen wollten.

β) Selbſt bei der Vorenthaltung der unverdienten Gnade des Evangeliums macht Auguſtin die bezeichnete scientia media nicht als einziges und adäquates Motiv geltend. Gott verweigerte nicht bloß deßhalb vielen Menſchen die Kunde vom Evangelium, weil er gewußt, daß ſie demſelben doch keinen Glauben ſchenken würden, vielmehr hebt Auguſtin hervor, daß es auch andere verborgene Gründe gebe, auf die er hierorts nicht näher eingehen wolle. Und wenn er an der obigen Stelle ſagt, daß Gott Alle, zu denen die Predigt des Evangeliums nicht gekommen, als ſolche erkannt habe, die demſelben nur widerſtreben würden, ſo beſchränkt er dieſe ſeine frühere Ausſage in der Schrift de dono pers. c. 9. n. 23. Si enim quaeratur a nobis cur apud eos tanta miracula facta sint qui videntes ea non fuerant credituri, et apud eos facta non sint qui crederent si viderent; quid respondebimus? Numquid dicturi sumus, quod in libro illo dixi, ubi sex quibusdam quaestionibus Paganorum, sine praejudicio tamen *aliarum caussarum*, quas prudentes possunt vestigare, respondi? .. Item paulo post in eodem libro, atque in eadem quaestione: „Quid mirum“, inquam, „si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus saeculis noverat, ut eis praedicari merito nollet, quos nec verbis, nec miraculis suis credituros esse praesciebat?“ Haec certe, fügt er jetzt zur Einſchränkung bei, de Tyro et Sidone non possumus dicere, et in eis cognoscimus ad eas caussas praedestinationis haec divina judicia pertinere, sine quarum caussarum latentium praejudicio tunc ista respondere me dixi. . . . Numquid possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent? cum eis Dominus

attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum.

γ) Noch weniger ſtimmte Auguſtin auch an obiger Stelle mit den Semipelagianern darin überein, daß der vorhergeſehene bedingt-zukünftige Glaube von Seite der Menſchen Gott das adäquate Motiv dazu hergebe, dieſen das Evangelium wirklich predigen zu laſſen, indem letzteres thatſächlich auch ſolchen gepredigt werde, die nicht glauben wollen. Wer immerhin Kunde von dem Heile in Chriſto erhalte, der habe nicht ſeinen eigenen Verdienſten dieſe Gnade zu verdanken, ſondern nur im Herrn ſich zu rühmen. Wären die menſchlichen Verdienſte für Gott der adäquate Beweggrund zur Ertheilung der Gnade, ſo wäre damit der Begriff der Gnade überhaupt aufgehoben, zu deren Weſen die Gratuität gehöre. Proinde, ſo heißt es de dono pers. c. 11. n. 25., sicut Apostolus ait: „Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei“, qui et parvulis, quibus vult, etiam non volentibus, neque currentibus subvenit, quos ante constitutionem mundi elegit in Christo, daturus eis gratiam gratis, hoc est, nullis eorum vel fidei vel operum meritis praecedentibus; und c. 12. n. 28: Dando enim quibusdam, quod non merentur, profecto gratuitam, et per hoc veram suam gratiam esse voluit; non omnibus dando [1]), quid omnes merentur ostendit. Non eis remanet, heißt es in demſelben Buche c. 13. n. 32., cur dicant, quod in Pelagianis damnavit, et ab ipso Pelagio damnari fecit Ecclesia, gratiam Dei secundum

1) Um den Pelagianern und Semipelagianern die Gratuität der Gnade zu beweiſen, beruft ſich Auguſtin hier, ſo wie an vielen andern mißverſtandenen Stellen, auf die gratia specialis der Prädeſtinirten, ohne darum die gratia sufficiens für Alle läugnen zu wollen.

merita nostra dari; cum videant alios parvulos non regeneratos ad aeternam mortem, alios autem regeneratos ad aeternam vitam tolli de hac vita; ipsosque regeneratos, alios perseverantes usque in finem hinc ire, alios quousque decidant hic teneri, qui utique non decidissent, si antequam laberentur hinc exissent; et rursus quosdam lapsos quousque redeant non exire de hac vita, qui utique perirent, si antequam redirent exirent.

2) Aber auch mit all dem Gesagten glaubte unser Kirchenlehrer die semipelagianische Theorie von der scientia media noch nicht vollständig genug bekämpft, und auf alle ihre Schwächen und Irrthümer aufmerksam gemacht zu haben. Hatte er nämlich auch bei der Berufung auf die oben citirte Stelle aus seinen frühern Schriften darauf hingewiesen, daß sich Gott bei der Prädestination zum Glauben nicht vollständig von der Voraussicht der bedingtzukünftigen Verdienste leiten und bestimmen lasse, daß er auch solche berufen, von denen er gewußt, daß sie seine Gnade nicht einmal annehmen würden, daß er überhaupt nur aus Gnaden zum Glauben berufe und dies am augenscheinlichsten bei unmündigen Kindern zeige; so war noch immer auch dem Hauptirrthume zu begegnen, den die Semipelagianer aus einer falschen Gnadenlehre herübergenommen hatten. Wenn nämlich das initium fidei sowie die perseverantia nach ihrer Ansicht einzig und allein Sache des Menschen ist, wodurch dieser sich Ansprüche auf die Gnade und ewige Seligkeit verdient, so bekam die oben erwähnte Stelle aus Augustins Schriften den Sinn, daß Christus eben zu der Zeit in die Welt gekommen sei, und den Menschen sein Evangelium habe predigen lassen, weil er als Logos kraft seiner scientia media von diesen

erkannt habe, daß sie den Glauben selbstständig aus sich erzeugen würden, wenn sie von dem Evangelium Kunde bekämen. Erwächst aber das initium fidei auf dem Boden der menschlichen Natur nicht ohne vorangehende Befruchtung durch die göttliche Gnade, und ist überhaupt keine übernatürliche, verdienstliche Heilshandlung ohne die vorausgehende göttliche Gnade möglich; so erkennt auch Gott in Bezug auf die unmündigen Kinder noch gar keine bedingt-zukünftigen Verdienste unter der bloßen Bedingung eines längern Lebens, noch erkennt er den Glauben an sein Evangelium schon bei der einzigen Bedingung, daß er dasselbe äußerlich predigen läßt. Wie überhaupt Beides nur wirklich werden kann, wenn Gott mit seiner übernatürlichen Gnaden-Wirksamkeit dem Menschen innerlich zuvorkömmt, so kann er dasselbe auch nur unter der Bedingung seiner anregenden, zuvorkommenden Gnade erkennen. Während daher unser Autor in der Schrift contra Porphyrium gesagt hatte: tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat, et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri; fügt er jetzt mit Bezug auf die semipelagianische Ansicht hinzu: Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est, utrum tantummodo eos praescierit, an etiam praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi (conf. de praed. ss. c. 9. n. 18.). Hatte er früher behauptet: Salutem religionis hujus nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse, cui defuit; so bemerkt er jetzt: (eodem loco c. 10. n. 19.) si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana; nos autem dicimus gratia vel

praedestinatione divina. Damit war aber die scientia media und ihre Bedeutung für die Gnadenlehre nicht gänzlich aufgehoben, sondern nur richtiger und schärfer bestimmt worden. Während die Semipelagianer Gott mehr auf das freie Thun des Menschen Rücksicht nehmen ließen, und des letztern Bedingtheit und Unzulänglichkeit für das Uebernatürlich-Gute nicht genug anerkannten, so galt es dem Augustin nunmehr, die Bedingungen recht deutlich hervorzuheben, welche nach der Gnadenlehre dazu erforderlich sind, damit das wahrhaft verdienstliche Handeln des Menschen wirklich werden und von Gott erkannt werden kann. Daher war der Gedanke unserers Kirchenlehrers mit Rücksicht auf obige Stelle dieser: Gott hat bei der Anordnung seines Weltplans auf das freie Thun des Menschen allerdings Rücksicht genommen, ohne jedoch sich hierdurch allein adäquat bestimmen zu lassen, und er ordnete deßhalb die Zeit der Ankunft unsers Herrn so an, daß wenn er in die Welt komme, sein Evangelium predige, und mit seiner Gnade die Herzen innerlich erleuchte und erwärme, auch von Vielen gläubig aufgenommen würde; oder mit andern Worten: Gott erkannte vermöge seiner scientia media, ob und welche Menschen nach erlangter Kunde vom Evangelium und mit Hülfe der zuvorkommenden göttlichen Gnade das Opfer des Glaubens bringen würden, und neben andern Rücksichten hat er auch mit Bezug auf diese Erkenntniß seinen Weltplan geordnet, und den Zeitpunct der Erscheinung Christi bestimmt. Freilich scheint Augustin im folgenden 10. Capitel der erwähnten Schrift de praed. ss. die Wirksamkeit und Kraft der göttlichen Gnade so zu betonen, als wirke sie allein im Menschen den Glauben, oder treibe ihn mit Nothwendigkeit zum Glauben, und als er-

kenne Gott daher auch den Glauben nur aus und in der allvermögenden Kraft seiner Gnade. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, sagt er, quae fuerat ipse facturus. Aber er hatte auch im Vorhergehenden gesagt: Utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante *sumpturi*, id est, utrum *tantummodo eos praescierit*, an *etiam* praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi, und de praed. ss. c. 11. n. 22. fügt er hinzu: Ideo enim haec (es ist vom Glauben und den guten Werken die Rede) et nobis praecipiuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur, quod et nos ea facimus, et Deus facit, ut illa faciamus. Augustin hebt also nur aus polemischen Rücksichten die Kraft der göttlichen Gnade ganz besonders hervor, weil sie von den Pelagianern gänzlich geläugnet wurde, und er hätte nur dann die scientia media in ihrem Unterschiede von der scientia simplicis intelligentiae und visionis aufgehoben, wenn er die Gnaden-Wirksamkeit Gottes in der sittlichen Welt für eine solche angesehen hätte, die mit immanenter Nothwendigkeit und Umgehung der menschlichen Freiheit das Sittlich-Gute hervorbringt, wie etwa die göttliche Wunderkraft die Wunder in der äußern Natur. So lange dies aber nicht bewiesen werden kann, so lange bleibt die scientia media auch im augustinischen Lehrbegriff zu Recht bestehen. So lange dem Menschen überhaupt irgend eine selbstständige freie Mitbetheiligung an dem Werke seines Heils zukömmt, so lange erkennt auch Gott das Heilswerk im Ganzen wie im Einzelnen als ein bedingt-zukünftiges nur aus der Kraft seiner Gnade als caussa principalis und der freien Mitwirkung des Menschen als caussa secundaria.

Welche Bedeutung und Geltung behält denn nun noch die scientia media im auguſtiniſchen Lehrbegriff? Die Lehre von dem tiefen Geheimniſſe der Prädeſtination, wie ſie Auguſtin nach der Lehre der hl. Schr. und der Väter näher entwickelt hatte, führte beſonders zwei Schwierigkeiten mit ſich, welche bereits oben als ſolche bezeichnet worden ſind, woran die Semipelagianer Anſtoß genommen. Es waren die Fragen: 1) Wie bleibt bei dem unabänderlichen Rathſchluſſe Gottes, dieſe beſtimmte Menſchen zu beſeligen, noch die freie ſittliche Bethätigung derſelben beſtehen? und 2) woher erklärt ſich bei der gleichen Verſchuldung aller Menſchen durch die Sünde Adams die ungleiche Behandlung von Seiten Gottes, daß er dieſen durch beſondere Gnaden zum ewigen Leben führt (Prädeſtination), und jenem dieſe beſondern Gnaden vorenthält (negative Reprobation)?

Beide Fragen vermag die menſchliche Vernunft nicht ſo zu beantworten, daß überhaupt keine Schwierigkeit für die menſchliche Auffaſſung mehr übrig bleibt, und unſer Kirchenlehrer weiſet eine ſolche Prätenſion der Vernunft immer entſchieden zurück. Nichts deſtoweniger aber geht er auf eine Beleuchtung der Fragen und eine theilweiſe Löſung der Schwierigkeiten mit Hülfe der scientia media näher ein, und ſagt in Bezug auf die erſte Frage, daß der unabänderliche Rathſchluß Gottes über das Heil eines einzelnen Menſchen die Freiheit des Menſchen vollkommen beſtehen laſſe, weil Gott vermöge ſeiner scientia media vorher ſchon erkannt habe, ob der Menſch mit dem ihm zuertheilten Gnadenmaße auch freithätig mitwirken würde. Gott hat erkannt, daß die Tyrier und Sidonier in Sack und Aſche Buße thun würden, wenn ſie die Wunder Chriſti

ſehen und die Gnaden erhalten würden, welche die Juden verſcherzt hätten. Was hindere es alſo die Freiheit der Tyrier und Sidonier, wenn Gott ſie wirklich prädeſtinirt und ihnen die Gnaden zu verleihen beſchloſſen hätte, welche ſie ſicher zur Bekehrung und Buße geführt haben würde? Quid enim est verius, ſagt er de praed. ss. c. 9. n. 18. quam praescisse Christum, qui et quando et quibus locis in eum fuerant credituri? d. h. nach dem Folgenden: fidem deo donante sumpturi. Anderwärts drückt Auguſtin denſelben Gedanken in ähnlicher Weiſe ſo aus: Wenn Gott einmal beſchloſſen hat, dieſen oder jenen Menſchen zu beſeligen, oder zu einem beſondern Organe ſeiner Offenbarung zu machen, ſo kann ſeine Abſicht durch die Freiheit des Menſchen nicht vereitelt werden, weil er nicht bloß eine beliebige Auswahl von Gnaden-Erweiſungen in Bereitſchaft hat, ſondern auch weiß, welcher Gnade der Menſch ſeine freie Zuſtimmung geben würde, und mit Rückſicht hierauf ſeinen Entſchluß gefaßt hat. An forte (ſo heißt es libr. 1. ad Simpl. qu. 2. n. 12—13.) illi, qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accomodare fidei voluntatem, . . . ut illud verum sit: „Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei“, qui hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis, qui secuti sunt vocationem? . . . Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, potest ita vocare, *quomodo illis aptum esset*, et ut moverentur et intelligerent et sequerentur. . . . Illi enim vocati, qui congruenter vocati etc. In demſelben Sinne heißt es Lib. I. op. imp. contra Jul. c. 93: Absit, ut impediatur ab homine omnipotentis et cuncta praescientis intentio.

Was aber die 2. Frage betrifft, die auch in Beziehung auf unmündige Kinder gestellt werden kann, warum Gott bei gleicher Verschuldung Aller dieses Kind zur Taufe gelangen lasse, jenes aber vor dem Empfang des Sakraments von dieser Welt rufe, warum er diesen das Evangelium predigen lasse, jenen aber nicht, warum er diesen im Stande der Gnade zu sich rufe, jenen aber in Sünden sterben lasse; so weiset Augustin zunächst darauf hin, daß sich in diesem ungleichen Verhalten Gottes gegen die Menschen, jedoch unbeschadet der hinreichenden Gnade für Alle, gerade die Gratuität der Gnade offenbare, die durch eine falsche Anwendung der scientia media nicht verflüchtigt werden dürfe. Rücksichtlich der unmündigen Kinder dürfe die scientia media überhaupt gar nicht angewandt werden, auch nicht um jenes ungleiche Verhalten Gottes nur in Etwas zu motiviren, höchstens stelle sie die Liebe Gottes und die Gratuität der Gnade nur in ein um so helleres Licht, wenn Gott ein Kind nach erhaltener Taufgnade zu sich rufe, von dem er erkannt, daß es im Falle eines längern Lebens den Versuchungen unterliegen würde. „Er ist dahingerafft worden, damit die Bosheit seinen Sinn nicht verblende.“ Dasselbe gilt denn auch von der Gnade eines seligen Todes bei Erwachsenen, wenn Gott von ihnen erkannt hat, daß sie im Falle eines längern Lebens in schwere Sünden fallen würden. Jedoch schreibt Augustin mit Rücksicht auf die Erwachsenen der scientia media in dem oben näher bezeichneten Sinne auch die Bedeutung zu, daß sie den Prädestinations- oder negativen Reprobations-Beschluß Gottes in Etwas motivire und dirigire, jedoch mehr noch den letztern als den erstern, weil bei diesem immer die Gratuität festgehalten werden muß.

In der oben citirten Stelle aus der Schrift contra Porphyrium hatte Auguſtin behauptet, daß Gott alle diejenigen, welche von dem Evangelium keine Kunde erhielten, als ſolche erkannt hätte, die demſelben doch keinen Glauben ſchenken würden, und wenn er dieſen Erklärungs-Verſuch in dem Buche de dono pers. c. 9. n. 23 mit Rückſicht auf Math. 11, 21 auch in Etwas einſchränkt, daß man von den Tyriern und Sidoniern daſſelbe nicht behaupten könne, ſo läßt er denſelben doch als einen ſolchen gelten, der jenem verſchiedenen Verhalten Gottes in den meiſten Fällen den Vorwurf der Willkühr nimmt. Und in der That ſind die in Frage ſtehenden bedingt-zukünftigen Mißverdienſte wirklich von der Art, daß ſie jene verſchiedene Behandlung der Menſchen von Seite Gottes wenigſtens theilweiſe motiviren, weil ſie mit der wirklichen ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchen in der innigſten Beziehung ſtehen, und gleichſam der Potenz nach in dem böſen Willen des Menſchen bereits wirklich vorhanden ſind. Diejenigen, von denen Gott die Verwerfung des Evangeliums als bedingt-zukünftig vorhergeſehen hat, ſind in der Regel bereits wirklich ſchon ſolche, von denen ſich, menſchlicher Weiſe zu reden, nichts Beſſeres vermuthen läßt, und die ſich über die Vorenthaltung jener Gnade nicht beklagen können. Je mehr alſo die bedingt-zukünftigen Mißverdienſte zu der gegenwärtigen wirklichen ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchen in Beziehung ſtehen, deſto mehr ſind ſie geeignet, uns jenes verſchiedene Verhalten Gottes erklärlich zu machen.

D. Speculative Gründe für die scientia media.

1) Wenn es ein Gebiet des Phyſiſch-Möglichen oder Bedingt-Zukünftigen gibt, und eine ſichere Erkennt-

niß auf diesem Gebiete möglich ist, so fordert unsere Idee von der absolut vollkommenen Erkenntniß Gottes auch einschließlich die des Bedingt-Zukünftigen. Ist aber der endliche freie Geist zunächst ein potenzielles bedingtes Sein, das die reale Potenz zu mannigfachen Erscheinungen und Lebensäußerungen in sich trägt, und den Charakter seiner Bedingtheit immerfort darin offenbart, daß es nur in Folge bestimmter Einwirkungen von Außen, unmittelbar von Gott oder von der Welt, so oder anders spontan reagirt; so muß auch angenommen werden, daß der einzelne Geist unter andern Bedingungen, andern Lebensverhältnissen und andern Influenzirungen von Seite Gottes oder der Welt ein anderes Leben aus sich gestalten und andere Thätigkeiten entwickeln würde. Es gibt mithin ein Gebiet von Physisch-Möglichem auf dem Grunde des endlichen Geistes von größerem Umfang als das des Wirklichen, wenn Gott die Einwirkungen auf den einzelnen Geist so geordnet hat, daß auch andere außer denjenigen, welche wirklich erfolgen, möglich gewesen wären, und wenn es der freie Geist in der Gewalt hat, auf die erfolgte Einwirkung so oder anders zu reagiren. Ist aber Letzteres der Fall, so ist das Physisch-Mögliche zugleich nicht ein bloß Mögliches, ein schlechthiniges Object der göttlichen Allmacht, sondern hat vielmehr zwei Faktoren zu seiner Unterlage, einerseits die unmittelbar oder mittelbar göttliche Einwirkung auf den endlichen Geist, und andrerseits die freie Rückwirkung desselben endlichen Geistes. Die nähere Frage kann daher nur die sein, ob auf dem Gebiete dieses Bedingt-Zukünftigen eine sichere Erkenntniß möglich ist. Daß es überhaupt ein Object der Erkenntniß sei, davon gibt uns die menschliche Berechnung und Erkenntnißkraft Zeugniß genug,

die eben darin ihre Weisheit ſucht, von den ſich darbietenden Mitteln immer dasjenige zu wählen, das am beſten zu dem Ziele führt, und die ſich oft mit der Ermittelung deſſen beſchäftigt, was für einen Einfluß dieſes oder jenes Geſetz, dieſe oder jene Begebenheit auf die Geſchicke eines Volkes oder das Leben eines Einzelnen haben werde. Nur klebt der menſchlichen Berechnung in dieſer Beziehung eine Ungewißheit und Unſicherheit an, und zwar dieſelbe, welche auch dem menſchlichen Erſchließen wirklich-zukünftiger Begebenheiten anhängig iſt. Wie aber dieſe Unvollkommenheit der göttlichen Vorausſicht abſolut-zukünftiger und zwar zufälliger Begebenheiten (contingenter futurorum) nicht anklebt, ſo muß auch die göttliche Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen untrüglich und der Möglichkeit einer Täuſchung durchaus enthoben ſein. Wollte man die hier entſtehende Schwierigkeit, wie Gott das Bedingt-Zukünftige auf untrügliche Weiſe erkennen könne, da es doch vom Standpuncte der menſchlichen Freiheit aus betrachtet ſo oder anders ausfallen könne, mit der Behauptung beſeitigen, daß Gott daſſelbe von Seiten ſeiner allwirkſamen oder phyſiſch-prädeterminirenden Gnade aus auf unfehlbare Weiſe erkenne, ſo hat eine ſolche Löſung nicht mehr Geltung als diejenige, welche die göttliche Vorausſicht der freien abſolut-zukünftigen Begebenheiten aus der Erkenntniß der determinirenden Umſtände und Lebens-Verhältniſſe herleitet. Vielmehr erkennt Gott das Bedingt-Zukünftige auf adäquate Weiſe, d. h. als ſolches, das unfehlbar aber darum doch nicht auf nothwendige Weiſe zutreffen würde, wenn dieſe oder jene Bedingung von ſeiner Seite geſetzt würde.

2) Es iſt eine nothwendige Annahme unſerer Vernunft, Gott als den weiſen Lenker und Regierer auch der

ſittlichen Welt, und ihrer Entwicklung und Vollendung zu denken. Wenn aber unſere Idee von Gott als dem Allervollkommenſten und Unveränderlichen den Gedanken ausſchließt, als könne ſein Wiſſen durch die freie ſelbſtſtändige Entſcheidung der Creatur enttäuſcht, oder ſein Rathſchluß über die ſittliche Weltordnung durch die Oppoſition der freien Creatur in der Zeit alterirt, modificirt oder gar vereitelt werden, ſo werden wir wie von ſelbſt zu der Annahme geführt, daß Gott zunächſt die freien Entſchließungen der Creatur als bedingt-zukünftige erkannt, und darnach ſeinen Rathſchluß beſtimmt habe, ſo daß dieſer durch die freie Thätigkeit des Geſchöpfes nicht nur nicht alterirt, ſondern geradezu ausgeführt wird. Will man dem freien endlichen Geiſte nicht jede ſelbſtſtändige Lebensäußerung rauben, und daneben auch die Entwicklung, Geſtaltung und Vollendung der ſittlichen Weltordnung nicht dem Zufall oder den endlichen geſchaffenen Weſen ſelbſt überlaſſen und damit auch preisgeben, ſo kann man der Vorausſetzung nicht entgehen, daß dem Rathſchluſſe Gottes die Erkenntniß der freien Lebensäußerung der Creatur zu Grunde liege und gleichſam vorangehe.

3) Die religiöſe Anſchauungsweiſe jedes einzelnen Menſchen, beſonders des Frommen, über ſein eignes Leben und die göttliche Fürſorge in demſelben, treibt ihn bei Leiden und Drangſalen, und überhaupt bei der Entbehrung eines zeitlichen Gutes ganz unwillkührlich zu dem Gedanken, daß der liebe Gott ihm das vermißte Gut nur deßhalb vorenthalten habe, weil er erkannt, daß der Beſitz deſſelben ihm nicht zum Heile ſeiner Seele gereichen würde. Das religiöſe Gemüth des Menſchen denkt ſich überhaupt die Fürſorge Gottes, ohne deſſen Willen kein Haar von unſerm

Haupte fällt, als eine solche, die gerade immer das Beste für uns thut, die mit Weisheit und Liebe uns immer in die Lebens-Verhältnisse versetzt, welche für die Gewinnung unseres Heiles uns am geeignetsten sind, die uns immer die Gnaden und Güter zuführt, mit denen wir am sichersten und besten unser Ziel erreichen können, die unter vielen andern Heilsmitteln und Gütern gerade solche für uns auswählt, welche die geeignetsten und besten sind. Diese Auswahl aber setzt gerade die Erkenntniß bei Gott voraus, welche als die scientia bezeichnet worden ist, vermöge welcher Gott weiß, was der Mensch in andern Lebens-Verhältnissen, mit andern Gnaden und Heilsmitteln wirken würde. Und diese tröstliche Anschauungsweise von den weisen und liebevollen Fügungen Gottes kommt nur bei der Voraussetzung zur vollen Beruhigung und Zufriedenheit, wenn jenes Wissen in Gott um das Bedingt-Zukünftige keine bloße menschliche Wahrscheinlichkeits-Rechnung, sondern ein gewisses und untrügliches ist, das auch die Möglichkeit aller Täuschung ausschließt.

II. Artikel.

Verwendung der scientia media für die Gnadenlehre.

Nachdem die Anwendung der scientia media für die Lehre von der Gnade und Prädestination von Augustin bereits in den Streitigkeiten mit den Semipelagianern erörtert und namentlich in ihre gehörigen Grenzen zurückgewiesen war; wurde die positive Ausbildung und tiefere Begründung dieser von Augustin gleichsam nur hingewor-

fenen Andeutungen von der mittelalterlichen Theologie bei Seite gesetzt. Die positive Anwendung der scientia media erschien bei Augustin überhaupt nur als eine gelegentliche und Anderen wiederum nur als eine Art von Zugeständniß gegenüber der semipelagianischen Lehre, während die eigentliche wissenschaftliche Entwicklung der Gnadenlehre bei ihm mehr darauf hinausgehen mußte, die absolute Nothwendigkeit, Gratuität und Wirksamkeit der Gnade nach allen ihren Seiten zu bestimmen und hervorzuheben, als die noch zurückgebliebenen guten natürlichen Kräfte im Menschen zur Anstrebung der natürlichen Sittlichkeit, und die dadurch ermöglichte sogenannte negative Disposition für die Gnade wie Mitwirkung mit derselben zu betonen und in ihren einzelnen Stadien zu verfolgen. In dieser Beziehung hat die Scholastik das Ihrige gethan, um die Schulden abzutragen, welche ihr der große Kirchenlehrer des Abendlandes hinterlassen hatte, und sie fand dazu äußern Anlaß genug in der Bekämfung prädestinatianischer Irrthümer, welche in Gottschalk zunächst eine theoretische, und in den spätern Sekten des Mittelalters mehr eine praktische Ausprägung erhielten. Als aber letztere im 16. Jahrhundert in dem großen Abfall von der Kirche ihren Ausgang nahmen, und die Kirche auf dem C. Trid. vielen Resultaten der Scholastik in genannter Beziehung das Siegel der Unfehlbarkeit aufdrückte, da war nicht nur eine sichere Grundlage gegeben, auf welcher die scientia media geltend gemacht werden konnte, sondern auch Anlaß genug geboten, die Cardinalfrage der Zeit, die Lehre von der Gnade und Freiheit, bis ins Einzelnste zu verfolgen. Abgesehen jedoch von den außerkirchlichen Lehren der Reformatoren, namentlich eines Calvin und Beza bis zu ihren

Gegenfüßlern dem Arminius und Episcopius, sowie eines Bajus und Jansenius, sind hierorts nur die Streitigkeiten zu berücksichtigen, welche sich auf kirchlichem Boden um das bezeichnete punctum quaestionis bewegten.

A. Verwendung der scientia media für die Erklärung der gratia efficax.

Die Differenzpuncte zwischen thomistischer und scotistischer Schule oder der der Dominikaner und Franziskaner, welche auch einzelne wichtige dogmatische Fragen berührten, führten im 16. Jahrhundert besonders über die Gnadenlehre zu neuen heftigen Streitigkeiten, als der Dominikaner Bannez, Lehrer zu Salamanca, die Wirksamkeit der Gnade aus einer praemotio und praedeterminatio physica zu erklären, und damit die eigentliche Lehre des heil. Thomas recht scharf herauszustellen glaubte. Dagegen erhob sich großentheils auch der neue Orden der Jesuiten, welcher in den dogmatischen Streitpuncten über die Gnadenlehre und unbefleckte Empfängniß Mariens die Partei der Franziskaner ergriff, und Molina veröffentlichte zu Ende des 16. Jahrhunderts sein berühmtes Buch: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Einerseits wurde hier im Anschluß an die scharfe Unterscheidung des status naturae purae von dem status naturae elevatae bei Dunscotus gelehrt, daß der Mensch unter dem allgemeinen Einfluß Gottes ohne besondere übernatürliche Gnade (gratia supernaturalis ordinis) ein natürlich-gutes Werk setzen und die natürliche Sittlichkeit erstreben könne, und daß Gott demjenigen, der mit seinen natürlichen Kräften das natürlich Gute zu erringen strebe, auch die zuvorkommende Gnade

zum übernatürlichen Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit ertheile, nicht als wenn der Mensch die Gnade durch seine natürliche Würdigkeit irgendwie verdiene, sondern weil die Gnaden-Austheilung nach diesem Gesetze eine der göttlichen und menschlichen Vernunft gemäße ist. Anderseits wurde die Wirksamkeit der zuvorkommenden actuellen Gnade zu einem natürlich-guten Werke wie auch der übernatürlichen Gnade zu jedem Heilswerke so gefaßt, daß die vorangehende Gnade zwar in actu primo wirksam in und durch sich selbst sei, d. h. daß sie den Menschen erleuchte, erwärme, erschüttere u. s. w. daß aber ihre Wirksamkeit in actu secundo, wenn das gute Werk wirklich zu Stande komme, keinen objectiven Unterschied ihrer eignen innern Kraft und Energie voraussetze, sondern nur davon abhängig sei, ob der Mensch in freier Selbstentscheidung mit der Gnade mitwirke, oder dieselbe verwerfe. Da aber Gott vermöge der scientia media, welche Bezeichnung er zuerst in die Wissenschaft einführte, auch schon vor oder vielmehr unabhängig von dem Beschluße, diese bestimmte Gnade zu ertheilen, wisse, ob der Mensch derselben seine Zustimmung geben werde oder nicht, so sei auch im erstern Falle die zuvorkommende Gnade insofern eine efficax zu nennen, als mit dem göttlichen Entschluße, diese Gnade zu ertheilen, die unfehlbare Erkenntniß verbunden sei oder vielmehr demselben vorangehe, daß sie durch die freie Zustimmung des Menschen von Erfolg sein werde. Ausdrücklich werde hier die scientia media angerufen, denn Gott müsse, ehe er einen bestimmten Entschluß über die Gnaden-Austheilung fasse, unfehlbar erkennen, von welchem Erfolge diese oder jene Gnade in der moralischen Welt wie in dem Leben jedes Einzelnen sein werde, und außerdem als der liebe-

vollste Vater auch die Erkenntniß haben, mit welchen Gnadenmitteln der Einzelne am besten sein Ziel erreichen könne, wenn Letzterer nur das Seinige thue. Ziehe man aber bloß die scientia visionis herbei, so werde Gott als solcher vorgestellt, der freie moralische Wesen zu schaffen und mit den nöthigen Gnaden auszurüsten und zu unterstützen beschließt, ohne über den Erfolg der letztern, und damit über den ganzen Verlauf der moralischen Weltordnung sich vergewissert zu haben, und Beides mithin als ein äußerlich ihm Entgegentretendes entgegennehmen muß. Dagegen lehrten die Thomisten, daß Gott zwar jedem Menschen eine gratia sufficiens verleihe, die das jedesmalige Können des Guten bewirkt, daß er aber zur wirklichen Ausführung eines guten Werkes jedesmal eine solche Gnade ertheile, die in und durch sich selbst die Zustimmung des menschlichen Willens hervorbringt. Diese gratia efficax sei nicht bloß objectiv von der gratia sufficiens verschieden und Ausfluß eines besondern Wohlwollens Gottes, sondern bringe auch durch eine physische Prädetermination (im Gegensatz zu einem bloß moralischen Einfluß [1]) durch eine wirksame Bewegung des endlichen Geistes selbst den freien Willensact des letztern hervor, so daß der freie Wille, wenn jene Gnade ertheilt wird, d. i. in sensu composito, nicht mehr widerstreben kann. Ainsi, sagt Bossuet im thomistischen Sinne in der erwähnten Schrift: Traité du libre arbitre, pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté, on n'a pas besoin de lui donner

1) So sagt der hl. Thomas p. 1. q. 111. a. 2: Solus Deus efficaciter potest movere voluntates, angelus autem et homo per modum suadentis.

un concurs qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira; encore moins de lui faire attendre à quoi notre volonté se portera, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce foible ménagement, qui bruille en nous toute l'idée de première cause, il ne faut que considérer que la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout, non seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il sera avec toutes les propriétés qui lui conviennent. Damit wurde ſelbſtredend die scientia media gänzlich umgangen, und anfangs von den Thomiſten ſogar beſtritten. Vielmehr wurde Gott als ſolcher vorſtellig gemacht, der vermöge ſeiner scientia simplicis intelligentiae erkenne, welche Gnade in und aus ſich ſelbſt die Kraft habe, den freien Willensact des Menſchen hervorzubringen, und welche dasſelbe nicht vermöge, und in der Ertheilung dieſer oder jener Gnade einzig und allein von ſeinem eignen freien Wohlgefallen geleitet werde.

Das war im Kurzen der Differenzpunct über die Wirkſamkeit der Gnade zwiſchen thomiſtiſcher und moliniſtiſcher Schule, der bald einen ſo heftigen Streit und gegenſeitige Verdächtigungen hervorrief, daß ſich die Päpſte bewogen fanden, zur etwaigen Löſung und Beilegung der obwaltenden Streitigkeiten die bekannten congregationes de auxiliis abhalten zu laſſen, welche nicht die Verwerfung der einen oder andern Anſicht, ſondern nur das Verbot gegenſeitiger Verdächtigungen zur Folge hatten. Nichts deſtoweniger trugen dieſe Congregationen, ſowie die zahlreichen polemiſchen Schriften Vieles dazu bei, das gegen-

seitige Verständniß, die tiefere Begründung der entgegengesetzten Ansichten und die theilweise Annäherung derselben zu befördern. Die Molinisten hielten ihrerseits dem thomistischen Systeme besonders die Schwierigkeiten entgegen, wie sie in ähnlicher Weise auch schon in den Streitigkeiten Augustins mit den Semipelagianern berührt worden sind, nämlich:

1) Wie könne bei dieser physischen Prädetermination, wenn die Gnade durch sich selbst den guten Willensact hervorbringe, noch die Freiheit des Menschen und damit die Verdienstlichkeit des guten Willensactes bestehen, und wie könne in einem andern Falle, wo Gott die Gnade verweigert, ohne welche keine gute Handlung gesetzt werden kann, noch von einer Schuld und einem Mißverdienste die Rede sein?

2) Wie könne die gratia inefficax, welche Gott Niemanden verweigert, noch eine eigentliche gratia sufficiens genannt werden, da sie in keinem Falle vollständig dazu hinreiche, eine gute Handlung wirklich zu vollbringen?

Von der andern Seite machten aber auch die Thomisten gegen die Theorie des Molina bedeutende Einwendungen und Bedenken geltend, welche nicht nur nähere Erklärungen nöthig machten, sondern auch eine theilweise Modifizirung der ganzen Ansicht veranlaßten. Unter Anderem bemerkten sie Folgendes:

1) Die molinistische Ansicht mache die Gnade zu einer gratia versatilis d. h. zu einer solchen, welcher der Mensch durch seine freie Mitwirkung Kraft verleihe und zu ihrer Wirksamkeit verhelfe, oder durch sein Widerstreben in dem Zustand der bloßen Sufficienz lasse. Der Mensch sei es daher selbst, der z. B. die dargebotene Gnade der Buße

entweder zu einer das Herz wirklich bekehrenden mache, oder sie zurückweise.

Darauf erwiederten die Molinisten, daß sie die zuvorkommende Gnade keineswegs als ein bloß äußerlich dargebotenes Gut betrachteten, das den Menschen völlig indifferent lasse, und erst durch die Mitwirkung des letztern eine Kraft und Wirksamkeit bekomme. Im Gegentheil ergreife die göttliche zuvorkommende Gnade den menschlichen Geist auf lebendige Weise, und gebe diesem die nöthige Erleuchtung, Kraft und Energie, etwas Gutes zu thun, sowie die übernatürliche Weihe, wodurch er fähig werde, wahrhaft Uebernatürliches und für das ewige Heil Ersprießliches zu leisten. Was aber das Beispiel von der Bekehrung betreffe, so gebühre nach ihrer Ansicht der Gnade nicht bloß die Initiative und das Schlußmoment, die Eingießung der heiligmachenden Gnade einzig und allein, sondern ihr gebühre auch unter dem Gesichtspuncte des Zusammenwirkens mit dem menschlichen Willen der wichtigere und entscheidendere Antheil. Ihre eigenthümliche Ansicht bestehe nur darin, daß jede zuvorkommende Gnade, so sehr sie auch den menschlichen Geist erleuchten, stärken und erheben möge, immer ein moralischer Einfluß bleibe, der es dem menschlichen Willen völlig anheim gestellt sein lasse, ob er seine freie Zustimmung zu einem bestimmten guten Werke geben wolle oder nicht, ob er, nach den Worten des C. Tr. s. VI. cap. 5 und can. 4. assentiren oder dissentiren wolle. Nur weil Gott dieses schon vor dem Dekrete, diese bestimmte Gnade zu ertheilen, vermöge der scientia media erkannt habe, so sei sie im ersten Falle eine gratia efficax, die unfehlbar in actu se-

cundo von Erfolg ſein werde, und im andern Falle nur eine gratia sufficiens.

2) Wenn die Thomiſten weiterhin darauf hinwieſen, daß die moliniſtiſche Anſicht den Act der Selbſtbeſtimmung des Menſchen von der Gnade gänzlich entblöße und losreiße, und als ſolchen darſtelle, der einzig und allein durch die Thätigkeit des Menſchen zu Stande komme, ſo gaben die Moliniſten gerne zu, daß die zuvorkommende Gnade die freie Zuſtimmung des menſchlichen Willens erſt möglich mache und vorbereite, ſowie daß die gratia adjuvans und concomitans im Momente der Selbſtentſcheidung für das Gute mit dem menſchlichen Willen zuſammenwirke. Ja letztere unterließen nicht zu bemerken, daß die gratia praeveniens im thomiſtiſchen Sinne die gratia adjuvans oder concomitans überflüſſig mache, oder doch mit letzterer confundirt würde, während doch vom C. Tr. ausdrücklich dieſe Unterſcheidung gemacht werde [1]).

3) Nichts deſtoweniger liege der ganzen moliniſtiſchen Theorie eine verkehrte Anſicht von der ſittlichen Freiheit des Menſchen zu Grunde. Wie die Pelagianer die natürliche ſittliche Freiheit des Menſchen als ein aequilibrium mit einer durchaus gleichen Hinneigung zum Guten wie zum Böſen, ſogar vom gefallenen Zuſtande behauptet hätten, ſo gehe auch die moliniſtiſche Theorie darauf hinaus, obgleich ſie die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade anerkenne, ihre Mitwirkſamkeit nur inſofern zu poſtuliren, als nothwendig ſei um jene Indifferenz und durchaus gleichmäßige Hinneigung zum Guten

1) Vergl. s. VI. cap. 16. Quae virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur et subsequitur.

wie zum Böſen im Menſchen zu Stande zu bringen. Gehöre aber zur ſittlichen Freiheit hier auf Erden nur die Möglichkeit der Wahl zwiſchen Gut und Böſe, und ſei die völlig gleiche Hinneigung zu dem Einen wie zu dem Andern eine reine Abſtraction, die ſehr viele Grade nach der einen wie nach der andern Seite hin neben ſich dulden muß, ſo ſei auch gar nicht abzuſehen, warum die zuvorkommende Gnade jeden Menſchen auf relativ gleiche Weiſe erregen müſſe, wie doch von den Moliniſten angenommen würde. Nur dann, wenn man für die ſittliche Selbſtentſcheidung des Menſchen immer eine durchaus gleichmäßige Hinneigung zum Guten wie zum Böſen erfordere, könne von einer relativ gleichen Gnade für Alle die Rede ſein, die dem jedesmaligen Willen des Menſchen gerade ſo viel Kraft gibt, daß er der Gnade ebenſo gut die freie Zuſtimmung geben als auch verweigern kann.

4) So wie alſo die ſittliche Freiheit noch Raum genug laſſe für ein verſchiedenes Maß von zuvorkommender Gnade, ſo ſpreche auch die hl. Schrift und namentlich der hl. Auguſtin, deſſen Gnadenlehre in der Kirche ſtets das größte Anſehen genoſſen habe, von einer beſondern Gnade für die Auserwählten, und leite die Wirkſamkeit der Gnade nicht von der Zuſtimmung des Menſchen ſondern von der Kraft der Gnade ſelbſt her [1]). Was insbeſondere die Lehre Auguſtins betreffe, ſo behaupte er nicht bloß, daß Gott auf die wirkſamſte Weiſe in uns das Wollen und Vollbringen wirke [2]), ſondern er berufe ſich

1) Vergleiche Ezech. 36, 26. Joh. 6, 44. Philipp. 2, 13.

2) De gr. et lib. arb. c. 16, n. 32. Ille facit, ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati.

bei der Erklärung der Wirksamkeit der Gnade geradezu auf den allmächtigen Willen Gottes, wie wenn er de corr. et gr. c. 14, n. 45 sagt: Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia, quaecunque voluit, fecit, et qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult; quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult facit [1]), oder auf die unergründlichen Rathschlüsse Gottes, wenn er z. B. De sp. et litt. c. 34. n. 60. sage: Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur ille ita suadeatur, ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola concurrunt interim, quae respondere mihi placeat: O altitudo divitiarum, et Numquid iniquitas apud Deum [2])? Wolle man auch von einzelnen Stellen aus den Schriften Augustins, namentlich von der vielfach controvertirten Stelle aus De corr. et gr. c. 12. über das adjutorium quo im Unterschiede von dem adjutorium sine quo, Abstand nehmen, so sei doch so viel aus der augustinischen Lehre ganz unzweifelhaft, daß er den Prädestinations-Beschluß Gottes über das Heil eines einzelnen Menschen für eine Manifestation einer besondern Liebe und Erbarmung ansehe, die Gott aus freiem Wohlgefallen nur Einzelnen zu Theil werden lasse, und daß er auf dieselbe Weise den wirksamen göttlichen Entschluß erkläre, den Menschen in einem einzelnen Falle zu einem bestimmten guten Werke zu führen. In diesem Sinne heiße es De dono pers. c. 9: Ex duobus itaque

1) Zu vergleichen De gr. Christi c. 24, n. 25. De praed. ss. c. 8, n. 13.

2) Zu vergleichen De gr. Christi c. 47, n. 52. II. de pecc. rem. et mer. c. 5, n. 6. u. a.

parvulis originali peccato obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem non vocetur, aut non ita vocetur; inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei.

Durch dieſe Einwendungen wurden die Gegner der thomiſtiſchen Theorie allmählig dahin gedrängt, ihr Syſtem in Etwas zu modificiren, und das des ſogenannten Congruismus zu adoptiren. Wenn die Moliniſten auch die Taufgnade bei unmündigen Kindern, ſowie das donum perseverantiae im paſſiven Sinne als Verbindung des Todes mit dem Zuſtande der heiligmachenden Gnade nur aus dem verſchiedenen Verhalten Gottes gegenüber den Menſchen, alſo aus einem beſondern göttlichen Erbarmen erklären konnten, ſo wollten ſie doch eine ähnliche Austheilung der zuvorkommenden Gnade nach dem freien Wohlgefallen Gottes nicht anerkennen, ſondern lehrten, daß jeder Menſch zu dem beſtimmten guten Werke, welches Gott eben von ihm fordert, eine hinreichende Gnade erhalte, und daß die Vollbringung oder Vernachläſſigung deſſelben einzig davon abhängig ſei, ob der Menſch einſtimme, und mit der begleitenden Gnade das Werk vollführe, oder ob er die Gnade von ſich weiſe. Dagegen lehrten nun die Congruiſten, Bellarmin, Vasquez u. a. zwar auch, daß jeder Menſch eine hinreichende Gnade erhalte, der Sünder, daß er dem Rufe zur Bekehrung folgen, und der Gerechte, daß er in der heiligmachenden Gnade beharren könne, und daß er es nur ſich ſelbſt zuzuſchreiben habe, wenn er die Gnade nicht benutze und verloren gehe,

aber sie lehrten auch, daß derjenige, welcher der Gnade wirklich Folge leistet, ein relativ größeres Maß von vorangehender Gnade erhalten habe, als ein anderer, der zu demselben guten Werke nicht gelangt. In dieser Hinsicht sagt Bellarmin Lib. 1. de gr. et lib. arb. c. 13: Potest quidem fieri, ut duo homines eadem interna motione accepta eundem concionatorem audiant, et eadem signa videant, et unus credat alter non credat; tamen non potest fieri ut si eandem omnino gratiam excitantem duo homines accipiant, unus credat, alter non credat. Siquidem ad gratiam non solum pertinet motio sive excitatio interna, sed circumstantia loci, temporis, personae etc. Si enim eadem motione accepta unus credit, alter non credit, sine dubio unus accipit motionem eo modo, loco ac tempore, quo Deus praevidit ejus ingenio congruere, alter non ita accipit, ac per hoc longe majorem habuit Dei gratiam is, qui credit, quam qui non credit. Qui enim non credidit, habuit gratiam, per quam potest credere, qui autem credidit, habuit gratiam, qua posset et vellet credere.

Damit war also einestheils anerkannt, daß Gott Einzelnen aus ganz besonderm Wohlwollen eine specielle Gnade (gratia congrua) zuerkannt habe, von der er vermöge der scientia media erkannte, daß sie in Folge ihrer Angemessenheit für die äußern Umstände (congruitas externa), und für die sittliche Willens-Beschaffenheit des fraglichen Subjects (congruitas interna) unfehlbar die freie Zustimmung des Menschen erlangen werde, während jede andere zuvorkommende Gnade wohl eine hinreichende im eigentlichen Sinne des Worts sei, aber insofern eine gratia incongrua, als sie als solche erkannt wird, die die freie Einwilligung des Willens nicht zur Folge haben wird.

Anderntheils wurde dadurch auch das unnatürliche Verhältniß Gottes zur sittlichen Welt, deren Verlauf und Geschichte im Einzelnen wie im Ganzen nach der molinistischen Ansicht bloß von den freien Entscheidungen der Creatur abhängig war, in ein der göttlichen Majestät angemesseneres verwandelt, indem Gott sowohl eine freie Vertheilung seiner objectiv verschiedenen Gnaden anheimgestellt, als auch eine wenigstens moralische Herrschaft über die Freiheit der Creatur zugeschrieben wurde, welcher er durch Ertheilung oder Entziehung der gratia congrua Nachdruck verleihen kann. Zuletzt war es auch leichter, diese Ansicht mit der augustinischen Lehre in Einklang zu bringen. Während nämlich Molina den allgemeinen Willen Gottes, Alle selig zu machen und Allen hinreichende Gnaden zu geben, an die Spitze gestellt hatte, und den besondern Entschluß Gottes, diesen einzelnen Menschen zur ewigen Seligkeit oder zu einem bestimmten guten Werke zu führen, dadurch entstehen ließ, daß Gott den guten Gebrauch der gleichmäßig vertheilten Gnade erkannte; ging Augustin immer von der freien Auserwählung einzelner Menschen zur ewigen Seligkeit, wie auch zu einem bestimmten Heilswerke, und von einer besondern Vorliebe Gottes gegen dieselben aus. Wenn er aber die Frage erörtert, wie diese freie Auserwählung Gottes in der sittlichen Welt nicht zu Schanden werde und unfehlbar ihr Ziel erreiche, so beruft er sich zwar gewöhnlich schlechtweg auf die Allmacht Gottes, welcher der menschliche Wille nicht zu widerstehen vermöge[1]), aber er zieht auch, wie oben im 1. Artikel gezeigt

1) Vergleiche die oben citirten Stellen aus: De corr. et gr. c. 14. de gr. Christi c. 24, n. 25. de praed. ss. c. 8, n. 13.

worden ist, an andern Stellen die scientia media herbei, und zwar als caussa directrix in der Weise, daß Gott jenen freien Entschluß nur in Bezug auf diejenigen fasse, von denen er die freie Zustimmung als bedingt-zukünftig vorhergewußt, oder daß Gott jenen freien Entschluß unbeschadet der menschlichen Freiheit durchzuführen wisse, weil er erkenne, mit welchen Gnadenmitteln der Mensch mitwirken würde [1]).

5) Aber auch gegen dieses System des Congruismus erhoben die Thomisten immerhin noch das Bedenken, daß in demselben der menschliche Geist als solcher betrachtet würde, der als eine gleichsam ebenbürtige Ursache neben und mit Gott gemeinschaftlich das Sittlich-Gute in der Welt hervorbringe, während doch das richtige Verhältniß darin bestehe, daß Gott, als die absolute Ursache, mit seiner Gnaden-Wirksamkeit die endlichen Ursachen unmittelbar treffe und bewege, und durch sie seine Zwecke realisire und das Sittlich-Gute in der Welt bewirke [2]). Damit war der Streitpunct über die Art und Weise der Wirksamkeit der Gnade, welche bisher hauptsächlich vom religiös-sittlichen Standpuncte aus in Betracht gezogen war, auf das Gebiet der Metaphysik hinübergespielt. Hier ist zuvörderst so viel gewiß, daß sich das Verhältniß Gottes zur Creatur, als Schöpfer und Erhalter der endlichen Substanzen, auch in seiner Gnaden-Wirksamkeit als solches bethätigen wird, wornach Gott, als die absolute Ursache über und hinter den endlichen Ursächlichkeiten stehend, durch diese

1) Vergl.: De praed. ss. c. 9., I. lib. ad Simpl. qu. 2. n. 12—13, I. lib. op. imp. contra Jul. c. 93.

2) Aus diesem Gesichtspuncte erklärt sich auch das Bestreben der Thomisten, die Sünde bloß als etwas Negatives geltend zu machen.

letzteren seine Zwecke realisirt. Aber dieses Verhältniß ist wiederum nicht so zu urgiren, als habe die endliche Substanz keine selbstständige Lebensäußerung, oder als habe die freie geistige Creatur nicht die Macht, ihre freie Bethätigung dem göttlichen Gesetze und der göttlichen Gnaden-Wirksamkeit einzufügen oder davon loszureißen und damit eine verantwortliche That zu setzen. Gnade und Freiheit dürfen weder in ein so äußerliches Verhältniß zu einander gebracht werden, als gebühre der zuvorkommenden Gnade nur die Zubereitung und Geneigtmachung des menschlichen Willens, wie etwa den Belehrungen und Aufmunterungen eines andern Menschen, noch auch in ein so inniges, daß die freie Mitwirkung des Menschen ganz und gar auf die Kraft der zuvorkommenden Gnade zurückgeführt wird. Merkwürdig ist die Thatsache, und sie kann uns zur Lösung dieser Frage etwas weiter führen, daß die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit in inniger Beziehung stand zu dem wissenschaftlichen Verständniß über Geist und Leib im Menschen. Und in der That war hierin, sowie in der persönlichen Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christo Jesu eine Analogie sowie ein Regulativ für das Verhältniß von Gnade und Freiheit gegeben. Nahm man nämlich den Ausdruck des hl. Thomas, daß der Geist die forma corporis sei, in dem Sinne, als sei der Geist das einzige Lebensprincip im Menschen, das den Leib belebe, bilde und bewege, so konnte man auch bei der wissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit leicht den Fehler begehen, daß man erstere als das den menschlichen Willen auf absolute Weise beherrschende, bestimmende und prädeterminirende Prinzip bezeichnete, und dabei der freien Mitwirkung des

endlichen Geiſtes nicht die gehörige Rechnung trug. Brachte man aber Geiſt und Leib durch eine zu ſcharfe Scheidung in einen bloß äußerlichen Zuſammenhang, den Carteſius durch fortwährendes unmittelbares Dazwiſchentreten Gottes (Occaſionalismus) und Leibnitz aus einer präſtabilirten Harmonie zu erklären ſuchte, ſo wandte man dieſes atomiſtiſche Zerlegen zweier wechſelſeitig ineinander greifender Lebensprinzipien auch auf das Verhältniß von Gnade und Freiheit an, und ſuchte in ähnlicher Weiſe die Verbindung beider durch eine präſtabilirte Harmonie auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen zu erklären, wodurch allerdings Manches, aber doch nicht der lebendige Zuſammenhang von Gnade und Freiheit beleuchtet wurde. Die neuere Philoſophie hat das Leben von Seele und Leib im Menſchen als einen lebendigen Wechſel-Verkehr zweier zu einer ſubſtanziellen Einheit verbundener Principien betrachtet, und denſelben nach der Analogie in der äußern Natur einen organiſchen Lebens-Verkehr genannt. In ähnlicher Weiſe greifen denn auch auf unſerm Gebiete die gnadenvolle Thätigkeit Gottes und die freie Mitwirkung des endlichen Geiſtes zu einem organiſchen Lebens-Verkehr ineinander, bei welcher der Gnade die Initiative und Prävalenz gebührt, nicht bloß deßhalb, weil Gott der Abſolute, und der menſchliche Geiſt ein endliches Weſen, ſondern auch deßhalb, weil die ſittlichen Kräfte des Menſchen durch die Erbſünde eine Schwächung erlitten, und ſich überhaupt in Bezug auf das Uebernatürlich-Gute in dem Zuſtande einer gänzlichen Unzulänglichkeit befinden. Nach dieſer Anſchauungsweiſe geht dem Abſchluſſe eines jeden guten Werkes im Menſchen ein Proceß verſchiedener Stimmungen von den leiſeſten Anfängen einer Geneigtheit an bis zum

förmlichen Entschluß und der äußern That vorher, welcher durch einen andern parallelen Proceß der Gnadenwirksamkeit Gottes wesentlich bedingt ist, aber organisch in denselben hineingreift, so zwar, daß die Gnade eine caussa efficiens der jedesmaligen nachfolgenden Mitwirkung des Menschen, wenn auch nicht die adäquate, und die freie Zustimmung und Folgeleistung des Menschen nur eine caussa meritoria [1]) für die jedesmalige nachfolgende Gnade ist. Nur bei dieser Ansicht gewinnen die Worte eines hl. Bernhard ihre Rechtfertigung und ihr volles Verständniß, wenn er de gr. et lib. arb. c. 14. sagt: Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt, totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa. Ist dem also, dann haben die Thomisten darin gefehlt, daß sie die zuvorkommende Gnade für die einzige causa efficiens adaequata der freien Zustimmung des Menschen erklärten, und die Molinisten darin, daß sie die Selbstentscheidung des menschlichen Willens aus dem organischen Verbande mit der Gnade herausrißen, und dieselbe als ein eigentliches Wirksammachen, als eine effective, selbstständige Verwendung der zuvorkommenden Gnade ansahen, und dadurch dem Menschen zu viel des Rühmens ließen. Ist aber das Zustimmen und Mitwirken unseres Willens mit der Gnade mehr ein freudiges Aufnehmen und Folgeleisten, ein Unterordnen und Einfügen unserer Lebens-Aeußerungen in die göttliche Gnaden-Wirksamkeit, um dadurch für immer kräftigern Gnaden Raum zu machen, so braucht man auch mit den Congruisten nicht dazu seine Zuflucht zu nehmen, der zuvorkommenden

1) Die actuelle Gnade kann nur de congruo verdient werden.

Gnade im Falle des Erfolges schon gleich bei ihrem ersten Stadium eine objectiv größere Kraft beizulegen, als bei ihrer Verwerfung von Seiten des Menschen. Vielmehr ist jede zuvorkommende Gnade eine gratia congrua im strengsten Sinne des Wortes, und auch der schwere Sünder wird, wenn auch nicht in diesem Leben, doch sicher am Tage des Gerichts die Wahrheit geständigen müssen, daß die Führungen und Gnaden Gottes für ihn immer die besten und zweckmäßigsten gewesen seien, wenn er nur das Seinige gethan habe. Nichts destoweniger ist die Gnade, welche ein einzelnes gutes Werk im Menschen wirklich zu Stande bringt, eine specielle, nicht weil der Mensch sie dazu macht, sondern weil er sie sich durch fortschreitendes Einwilligen zu eigen macht. Andererseits verweigert Gott dieselbe nicht schlechterdings aus Mangel an Liebe, sondern nur, weil der Mensch sie nicht annehmen will [1]). Wenn demnach auch die freie unabhängige Vertheilung der mannigfach verschiedenen Gnaden, sowie die öftere Anwendung ganz außerordentlicher Gnaden-Erweisungen durch Gott nicht geläugnet werden soll, so ist doch der gewöhnliche Weg, daß Gott Jeden auf die angemessenste Weise gerade zu solch einem guten Werke ruft, welches für den besondern Heilsweg des Betreffenden am geeignetsten ist, und daß die specielle wirksame Gnade erst dann erfolgt, wenn

---

1) In derselben Weise sprichl der hl. Anselm von der Gnade der Beharrlichkeit de casu diaboli c. 3: Hoc igitur non dare, non est caussa non accipiendi, et tamen si pono non me dedisse, caussa est consequendi, illum non accepisse. — Quapropter non ideo non habuit (diabolus) bonam voluntatem perseverantem, aut non accepit, quia Deus non dedit, sed ideo Deus non dedit, quia ille volendo, quod non debuit, eam deseruit, et eam deserendo non tenuit.

der Mensch sie durch willfährige Annahme möglich macht, und mit seiner entsprechenden Rückwirkung auf die zuvorkommende Gnade nicht zurückbleibt. Nur insofern kann die zuvorkommende erfolgreiche Gnade gleich anfangs eine gratia congrua im Unterschiede von einer gratia incongrua genannt werden, als Gott vermöge der scientia media erkannte, daß sie die Zustimmung des menschlichen Willens erlangen werde. Was leistet denn nun die scientia media zur theilweisen Aufhellung der hier obwaltenden Schwierigkeiten?

Auch hier waren es wiederum zwei Hauptfragen, um die sich der theologische Streit bewegte, nämlich

1) Wie bleibt da noch Raum für die freie sittliche Bethätigung des Menschen, wenn die Gnade das bewirkende Prinzip in der sittlichen Welt und namentlich in dem Gebiete des Uebernatürlich-Guten ist?

2) Hat die menschliche Vernunft bei der verschiedenen Vertheilung der göttlichen Gnaden sich bloß auf das freie Wohlgefallen Gottes zu berufen, oder vermag sie noch andere Gründe geltend zu machen?

Hinsichtlich der ersten Frage wird so viel aus den vorgeführten Streitigkeiten ersichtlich sein, daß durch die bloße Anwendung der scientia media das Verhältniß von Gnade und Freiheit weder im Einzelnen erklärt, noch auch genau bestimmt wird. Denn wenn es überhaupt eine prästabilirte Harmonie von Gnade und Freiheit auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen gibt, so wird Gott ein einzelnes gutes Werk doch nur so prästabiliren, wie es sich als Product zweier wechselseitig in einander greifender Faktoren in der Wirklichkeit herausstellt. Gott wird also auch dasselbe gute Werk nur aus dem vor der Hand hy-

pothetiſchen Wechſel-Verkehr von Gnade und Freiheit als bedingt-zukünftig erkennen, wie er wirklich werden würde, wenn Gott es will. Da es vielleicht unmöglich iſt, durch eine abſtracte Formel das organiſche Verhältniß von Gnade und Freiheit für alle Fälle genau zu beſtimmen, ſo ſoll hierorts die Anwendung der scientia media nur inſofern vertreten werden, als durch ſie irgend eine freie ſelbſtſtändige Bethätigung des menſchlichen Willens bei jedem guten Werke ausdrücklich feſtgehalten und nicht ganz und gar auf die zuvorkommende Gnade als wirkſame Urſache zurückgeführt wird. Namentlich ſoll hier die Anſicht, wozu der Ausdruck des Bedingt-Zukünftigen Anlaß geben könnte, ausgeſchloſſen werden, als ſei die zuvorkommende Gnade nur eine entferntere Bedingung, welche der Menſch erſt durch ſein ſelbſtſtändiges Schalten und Walten zu ihrem Ziele führe. Dann iſt der behandelte Differenz-Punkt, den wir nach den Einwendungen der Thomiſten ſtufenweiſe verfolgt haben, mit Rückſicht auf die scientia media auf die Frage zurückzuführen, ob Gott unmittelbar aus dem Bereiche des Bloß-Möglichen ſeinen freien Entſchluß über ein einzelnes gutes Werk faſſe, oder ob dem letztern die Erkenntniß des Bedingt-Zukünftigen vorangehe. In dieſer Hinſicht aber iſt es durchaus über allen Zweifel, daß die menſchliche Vernunft den feſten unabänderlichen Entſchluß Gottes, durch ſeine Gnade ein beſtimmtes gutes Werk hervorzurufen, mit der freien Willensmacht des Menſchen, jede Gnade zu verwerfen oder ihr ſeine Einwilligung zu geben, nur durch die Annahme in Harmonie bringen kann, daß Gott vor jenem unabänderlichen Entſchluſſe es unfehlbar erkannte, ob die dem Menſchen zugedachte Gnade des letztern freie Zuſtimmung erlangen werde oder nicht.

Dieſe Erkenntniß wäre nur dann identiſch mit der des Bloß-Möglichen, wenn Gott einzig und allein durch ſeine Gnade das Gute in der Welt hervorbrächte.

Was die zweite Frage nach der geheimnißreichen Vertheilung der göttlichen Gnaden betrifft, ſo gibt uns die scientia media zunächſt darüber ein tieferes Verſtändniß, daß Gott ſeinen Auserwählten gerade ſolche Gnaden gibt, von deren Erfolg er unfehlbar gewiß iſt, und die Gefahren und Verſuchungen von ihnen fern hält, die ihnen unfehlbar zum Falle gereichen würden. In Betreff der übrigen aber darf nicht geſagt werden, daß Gott ihr Heil nicht ernſtlich wolle, und ihnen die angemeſſenen Hülfsmittel verweigere, ſondern er gibt auch dieſen ſtets eine ſolche zuvorkommende Gnade, welche für ihre Lebens-Verhältniſſe und ſittliche Beſchaffenheit am paſſendſten iſt, wenn ſie auch durch die freie Thätigkeit des Menſchen vereitelt wird. Was aber insbeſondere die Verſchiedenheit der Gnaden angeht, welche durch die geſchichtliche Entwickelung der Gnaden-Ordnung auf Chriſtus und durch Chriſtus entſteht, wo z. B. die actuelle Gnade des Glaubens wenigſtens gewöhnlich erſt in Folge der äußern Predigt ertheilt wird, ſo gibt die scientia media hierüber wenigſtens die Erklärung, daß Gott jeden Menſchen in die Beziehung zu der bezeichneten Gnaden-Ordnung ſetzt, wie ſie gerade für ſein Seelenheil am dienlichſten ſein wird oder doch ſein könnte, wenn er der Stimme Gottes nur folgte.

Gott verweigert z. B. ſehr Vielen, abgeſehen von andern verborgenen Gründen, wie der hl. Auguſtin ſagt, nur deßhalb die Gnade des Glaubens und die Predigt des Evangeliums, weil er erkannte, daß ſie dieſelbe doch nicht benutzen würden. Und dieſe Verweigerung kann im Ge-

biete des Wirklichen den Charakter einer Strafe annehmen, wenn der Mensch den propädeutischen Gnaden auf den Glauben hin seine schuldige Mitwirkung nicht leistet.

B. Verwendung der scientia media für die Lehre von der Prädestination.

Dieselben letzthin bezeichneten Fragen treten in ihrer Allgemeinheit auch bei der Lehre von der Prädestination wieder auf, welche von den verschiedenen Parteien eine ähnliche Ausdeutung erfahren mußte, wie die Lehre von der Wirksamkeit der Gnade in einem einzelnen Falle. Die Einen wollten den ewigen unabänderlichen Rathschluß Gottes, eine bestimmte Anzahl von Menschen durch wirksame Heilsmittel zur ewigen Seligkeit zu führen, als einen durchaus unbedingten geltend machen, den Gott auf dem Gebiete des Bloß-Möglichen bloß aus freiem Wohlgefallen entweder fasse oder nicht fasse, und damit prädestinire oder negativ reprobire, wiewohl er hier die ewige Beseligung Aller eben so gut als möglich erkenne, wie die Verwerfung Aller. Die Andern wollten das sittliche Streben des Menschen, wodurch er sich hienieden den Himmel verdienen soll, auch in dem Prädestinations-Beschluß Gottes berücksichtigt wissen, und riefen deßhalb, jedoch in verschiedener Weise, die scientia media zu Hülfe, wiewohl sie die Ansicht der Erstern in Bezug auf die unmündigen Kinder unangefochten stehen ließen. Wenn nämlich die sittliche Weltordnung im Ganzen wie im Einzelnen das Eigenthümliche hat, daß sie in der gnadenvollen Wirksamkeit Gottes und der Mitwirkung des freien Menschen ihre zwei, wenn auch ungleichen Faktoren hat, so hat der ewige, unabänderliche Entschluß Gottes über die Beseligung eines freien sittlichen

Wesens nur dann nichts Widersprechendes, wenn er sich über den Erfolg seiner Gnade auf dem Gebiete des Bedingt-Zukünftigen vergewissert, oder wenn er erkannt hat, daß die dem Menschen zugedachte Gnade mit der freudigen Aufnahme und Mitwirkung von Seiten des letztern zusammentreffen werde. Dadurch wird weder die Freiheit Gottes, selig zu machen, wen er will, mehr eingeschränkt, als er es selbst durch die Schöpfung freier Wesen gewollt hat, noch auch der Gratuität der Prädestination das Mindeste genommen, weil Gott die menschlichen Verdienste überhaupt nur unter der Bedingung seiner Gnade als bedingt-zukünftig erkennt, und weil bedingt-zukünftige Verdienste oder Mißverdienste eine richterliche, d. i. belohnende oder bestrafende Thätigkeit Gottes nicht motiviren können, wie oben bei den semipelagianischen Streitigkeiten gezeigt worden ist. Auch die fast von allen Kirchenlehrern in der Prädestination erkannte besondere Vorliebe Gottes gegen seine Auserwählten blieb ungehindert neben der unendlichen göttlichen Liebe gegen alle Menschen und wahrhaft hinreichenden Gnade für Alle bestehen und ganz speciell dahin erklärt, daß Gott bei andern Verhältnissen und andern Gnaden auch das Heil Anderer, wie der Tyrier und Sidonier nach Math. 11, 21 als bedingt-zukünftig erkenne, und dennoch nur seinen Auserwählten solche Gnaden ertheile, mit denen der Mensch bis zum Ende ausharren wird, und solche Gefahren von ihnen abwendet, in denen sie für immer straucheln und fallen würden. Endlich konnte auch die Lehre des hl. Augustin und Thomas, daß die wahrhaften Verdienste des Menschen (merita gratiae) ein Ausfluß und eine Folge der Prädestination seien, strenge festgehalten werden. Die Vorstellungsweise war nämlich

jetzt diese: Gott erkennt nach seiner scientia media, ob und mit welchen Gnaden-Mitteln der einzelne Mensch sich Verdienste für das ewige Leben sammeln, bis zum Ende im Guten beharren und die ewige Seligkeit erlangen wird. Von diesen wählt Gott nach seinem freien Wohlgefallen und seinen unergründlichen Rathschlüssen eine bestimmte Anzahl heraus, prädestinirt sie zum ewigen Leben und bestimmt für sie solche Gnaden, welche sie unfehlbar zum letzten Ziele hinführen und die nöthigen Verdienste hervorrufen werden. Nach dieser Ansicht, wie sie von Bellarmin, Suarez und Andern vertreten wurde, gab es also eine praedestinatio post (ohne causale Bedeutung) praevisa merita *conditionate* futura, aber ante praevisa merita *absolute* futura. Und in der That war man hiemit von der Lehre Augustins nicht im Mindesten abgewichen, der in seiner Schrift de dono perseverantiae c. 14. die Prädestination also definirt: Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Das heißt aber doch: Gott erkennt (vermöge der scientia media), mit welchen Gnaden-Miteln dieser oder jener Mensch zur ewigen Seligkeit gelangen wird, und er bestimmt diese wirklich für seine Auserwählten, indem er sie prädestinirt. Mit dieser Anschauungsweise erklärten sich aber Lessius u. a. noch nicht zufrieden. Sie bestritten keineswegs in Gott die sichere Erkenntniß von dem, was der Mensch mit diesen oder jenen Gnaden thun würde, aber sie forderten nicht bloß eine praedestinatio post praevisa merita *conditionate* futura, sondern eine post praevisa merita *absolute* futura, insofern sie nämlich eine Prädestination zur ewigen Seligkeit sei. Man unterschied nämlich die praedestinatio ad vitam aeternam von der praedesti-

natio adaequata, d. i. ad gratiam et vitam aeternam und behauptete von der erstern, daß sie abhängig sei von der göttlichen Vorausſicht der menſchlichen Verdienſte als abſolut zukünftiger. Denn einerſeits werde das ewige Leben wirklich als Lohn für die dieſſeitigen Verdienſte ertheilt, und andrerſeits werde bei der gegentheiligen Anſicht eine Willkühr von Gott prädicirt, die durch die Anwendung der scientia media noch greller hervortrete. Vermöge dieſer Erkenntniß nämlich kenne Gott für jeden Menſchen ſolche Verhältniſſe und ſolche Gnaden, womit jeder unfehlbar ſelig werden würde, und wiederum auch ſolche Bedingungen und Lebenslagen, wobei jeder unfehlbar verloren gehen würde. Auf dieſe letzte Einwendung, welche in Beziehung zu unſerm Thema ſteht, iſt zunächſt das zu antworten, daß es ſich bei dem Objecte der scientia media nicht um ſolche Bedingungen handelt, die mit der freien Selbſtentſcheidung der Creatur in keine Berührung kommen, und nicht um ſolche Einwirkungen Gottes auf die Welt, denen die Freiheit des Menſchen Nichts zu geben und Nichts zu nehmen hat, wie es bei unmündigen Kindern wirklich der Fall iſt. Object der scientia media iſt nur dasjenige, was Gott als das Product zweier Faktoren und ihres gegenſeitigen Lebensverkehres erkennt, ſeiner Gnade und der freien Mitwirkung des endlichen Geiſtes. Wenn aber der Menſch in ſeiner Freiheit die Macht hat, jeder Gnade ſeine Zuſtimmung zu verweigern, ſo iſt es eine ganz unbewieſene Annahme, daß Gott die Beſeligung aller Menſchen auf ſittlichem Wege als etwas Bedingt-Zukünftiges erkenne, obſchon nicht geläugnet werden kann, daß vielleicht Viele unter andern Bedingungen, welche Gott aus verborgenen Gründen nicht ſetzt, auch auf ſitt-

lichem Wege zum Himmel gelangt wären. Ganz gewiß jedoch ist es, daß diese es nur sich selbst zuzuschreiben haben, wenn ihnen die ertheilten Gnaden nicht zum Heile, sondern nur zum Gerichte gereichen. Weiterhin ist auch das zu bemerken, daß die obige Anwendung der scientia media nicht in dem Sinne verstanden werden darf, als wenn Gott bloß aus dem Gesichtspunkte seine Gnaden vertheilte, ob und durch welche Gnaden er endlich die freie Zustimmung des Menschen erlangen und seine Mitwirkung gewinnen könne. Gottes eigene Verherrlichung und die lebendige Darstellung aller seiner Eigenschaften ist ja der letzte Zweck aller seiner Offenbarungen nach Außen, sowie auch der geheimnißreichen Vertheilung seiner Gnaden. Aber bei dieser Austheilung bleibt es ihm nicht unbekannt, und kann es nicht bleiben, von welchem Erfolge diese oder jene Gnaden in der sittlichen Weltordnung sein würden, wenn er sie wirklich ertheilen will. Ist nun diese unfehlbare Erkenntniß wirklich in Gott, auch unabhängig und vor seinem Weltplane, so wird Gott auch in einem und demselben Akte zum ewigen Leben als dem letzten Ziel und Ende, und zu den als wirksam erkannten Gnadenmitteln, namentlich zum donum perseverantiae prädestiniren. Weil aber die ewigen Akte in Gott durch ihre Beziehung zu den zeitlichen, endlichen Dingen und Verhältnissen einen virtuell verschiedenen Charakter annehmen, so kann auch der gegentheiligen Ansicht so viel zugegeben werden, daß der specielle Entschluß Gottes, diesem oder jenem Menschen das ewige Leben als Lohn für seine Verdienste hier auf Erden zu verleihen, die Voraussicht dieser Verdienste als absolut zukünftiger zur Voraussetzung hat. In ähnlicher Weise geht die Ausführung dieses Entschlusses, die richterliche

Thätigkeit Gottes erst dann vor sich, wenn die Verdienste in der Zeit wirklich erworben worden sind, und ein wirklicher Thatbestand vorhanden ist.

C. Verwendung der scientia media für die Lehre von der Reprobation.

Das letzthin Gesagte findet sofort seine Anwendung auf die Lehre von der Reprobation. Insofern diese das ewige Dekret Gottes ist, diesen bestimmten Menschen die ewige positive Verdammung zu geben, muß sie die Voraussicht der absolut-zukünftigen Sünden zur Voraussetzung haben, weil ja auch die positive Bestrafung in der Zeit erst da stattfindet, wo bereits eine wirkliche Schuld vorliegt. Dazu kommt noch, daß Gott an der Contrahirung der Schuld durchaus keinen thätigen Antheil hat, und deßhalb die positive Bestrafung einzig und allein durch menschliches Verschulden auf moralischem Wege verursacht wird, wogegen die Prädestination auch die Zubereitung der Gnadenmittel in sich schloß, welche unfehlbar die ewige Beseligung des Menschen herbeiführen. Ob es nun außer dieser positiven Reprobation noch eine negative gibt, das hängt von der Frage ab, ob ein besonderes Gnadenmaß für die Auserwählten anzunehmen ist oder nicht. Wenn diese Frage bejahend zu beantworten ist, wenn namentlich die wirksame Gnade der Beharrlichkeit bis zum Ende der Ausfluß einer besondern Vorliebe Gottes für seine Auserwählten ist, so gibt es auch eine Vorenthaltung dieser speziellen Gnade der Beharrlichkeit (reprobatio negativa radicalis) und damit auch eine Vorenthaltung der ewigen Seligkeit (reprobatio negativa formalis). Und gerade zum tiefern Verständniß dieser negativen Reprobation wurde

die scientia media in Anwendung gebracht. Gott erkennt nämlich, daß er ungeachtet aller Gnadenmittel dennoch bei Vielen die Beseligung nicht erwirken könne. In dieser unfehlbaren Erkenntniß wird er zwar nicht ein Motiv für irgend eine Bestrafung finden, aber er wird die in Frage stehenden Menschen auch nicht zum ewigen Leben prädestiniren können, d. h. negativ reprobiren, ihnen das donum perseverantiae und damit die ewige Seligkeit vorenthalten müssen, ohne ihnen darum die hinreichende Gnade zu entziehen. Es besteht also in Gott eine reprobatio negativa post praevisa mala merita conditionate futura, aber ante praevisa mala merita absolute futura. Denn sobald Gott weiß, daß der Mensch mit den ihm zu ertheilenden Gnaden nicht mitwirken würde, obwohl er es könnte, wird er ihn auch nicht zum ewigen Leben prädestiniren, sondern negativ reprobiren. Selbstredend kann mithin bei der Anwendung der scientia media nur die negative Reprobation solcher zur Sprache kommen, welche zum wirklichen Gebrauche ihrer Freiheit gelangen werden.

Neue Schwierigkeiten entstehen jedoch diesem Erklärungs-Versuche, wenn dieselbe Einwendung erhoben wird, die bei der Lehre von der Prädestination berührt worden ist, warum nämlich Gott auch solche negativ reprobire, von denen er erkannte, daß sie unter andern Bedingungen ihr Heil wirken und selig werden würden. Wenn diese Schwierigkeit mehr sein soll, als die allgemeine Frage, warum Gott überhaupt das Böse zulasse, und wenn sie bloß gegen die Anwendung der scientia media erhoben werden soll, so muß sie darauf beschränkt werden, wie bereits oben gezeigt ist, warum Gott Vielen nicht solche Gnaden ertheile, von denen er weiß, daß sie die freie Zu-

ſtimmung und Mitwirkung des Menſchen bis zum Ende zur Folge haben würden. Iſt das Geſagte aber wirklich Object der scientia media, dann folgt nur ſo viel, daß die scientia media nicht einſeitig als ausſchließlicher Geſichtspunct geltend gemacht werden darf, wornach Gott die geheimnißreiche Vertheilung ſeiner Gnaden anordnet. Allerdings verbreitet die scientia media auch über dieſen Punct ein helleres Licht, inſofern ſie uns deutlich macht, wie die unendliche Liebe Gottes für ſeine Auserwählten gerade die Gnaden findet, von deren Erfolg bis zum Ende des Lebens er vollkommen gewiß iſt, und die Gefahren fern hält, in denen ſie für immer erliegen würden, wie ſie den Reprobirten ſolche Gnaden vorenthält, durch deren Verwerfung ſie nur eine um ſo größere Schuld auf ſich laden würden. Wo dieſe präſervirende Liebe nicht zur Offenbarung kommt, wie wenn Gott einen bereits Gerechtfertigten in Sünden fallen läßt, und von hier ruft, den er auch vorher im Stande der Gnade hätte abberufen können, da wollte Gott ſeinerſeits doch nur das Beſte des betreffenden Menſchen, und hätte es wirklich erreicht, wenn dieſer der Gnade ſeine ſchuldige Mitwirkung nicht verſagt hätte. Freilich hätte Gott das Heil dieſes Menſchen durch einen frühern Tod wirklich herbeiführen können, aber der Menſch kann daher keine Anklage gegen die Liebe Gottes erheben, weil die beſondere Vorliebe, welche er für ſeine Auserwählten hat' auch an ihm zur Offenbarung gekommen wäre, wenn er nur dem Zuge der Gnade bereitwillig gefolgt wäre. Auguſtin ſucht die genannte Schwierigkeit dadurch ad absurdum zu führen, daß, wenn Gott alle Menſchen im Stande der Gnade ſterben ließ, überhaupt kein ſittliches Leben und Streben mehr möglich ſei, und eine falſche Sicherheit an

deſſen Stelle trete. Vergl. de dono pers. c. 13. Wenn man demnach nur nicht zu viel von der Anwendung der scientia media verlangt, ſo leiſtet ſie allerdings das Ihrige, uns in das Verſtändniß dieſer ſchwierigen Fragen der Theologie tiefer einzuführen.

Schwane.

II.

Recenſionen.

1.

Ueber die Provincial-Concilien und Diöceſan-Synoden. Von Joſeph Feßler, Dr. der Theologie, fürſtbiſchöflichem Conſiſtorialrath, Profeſſor der Kirchengeſchichte und des Kirchenrechts zu Brixen. Mit hoher Approbation des fürſtbiſchöflichen Ordinariats daſelbſt. Innsbruck, 1849. Verlag von Felician Rauch. VI. u. 268 S. Preis 54 kr.

Der Verf. leitet in der Vorrede ſeine Schrift mit den Worten ein: Es ſind in jüngſter Zeit ſo viele Schriften über die Synoden aufgetaucht, daß einiger Muth dazu gehört, mit einer neuen hervorzutreten. Da ich mir jedoch einen Gegenſtand zu behandeln vorgenommen, der in keiner dieſer neuen Schriften beſprochen wird, ſo dürfte dieſe Arbeit nicht ganz überflüßig erſcheinen. Die Synodal-Literatur der jüngſten Zeit befaßt ſich bisher nur mit der Diöceſan- oder Bisthums-Synode. Ich habe auch das Provincial-Concil, und zwar in ſeiner natürlichen und nothwendigen Stellung zur Diöceſan-Synode, ſo wie nach ſeiner ganzen kirchenrechtlichen Seite in den Kreis meiner

Untersuchung aufgenommen. Referent glaubt, das lesende Publicum werde die Rechtfertigung des Verf. befriedigend finden, und da seine Schrift gut geschrieben ist, und des Guten und Neuen viel enthält, so hat auch Referent die Anzeige derselben gern übernommen.

Ueber seinen Stanpunkt und die leitenden Ideen bei dieser Untersuchung erklärt er sich dahin, daß er vor Allem das historisch bestehende (positive) Recht aus den kirchenrechtlichen Quellen und den bewährtesten Kirchenrechtslehrern der frühern Zeit zu ermitteln gesucht, aber auch jedesmal angedeutet habe, wo eine allgemeine Fortentwickelung nach dem Bedürfnisse der Zeit ihm statthaft geschienen habe; jenes habe er für nothwendig gehalten, weil ein Umsturz alles Bestehenden eine Revolution auf kirchlichem Gebiete sein würde, welche von Anderem abgesehen um so weniger zuläßig wäre, als das mit dem Geiste des Christenthums im Einklang Stehende, durch die Gesetzgebung und Uebung der Kirche Geheiligte, durch die Zeit ehrwürdig Gewordene, durch unerwiesene Machtsprüche nicht beseitigt werden könne; durch die bemerkten Andeutungen aber habe er der inneren Berechtigung einer allmäligen Entwickelung Rechnung getragen, da ja in menschlichen Dingen nichts vollkommen sei. — Ueber die Diöcesan-Synoden wird bemerkt, daß bei ihrer Schilderung (Construction) ein gewisses Idealisiren nothwendig sei, dieß dürfe jedoch kein einseitiges sein, sondern müsse alle Factoren der Synode gleichmäßig umfassen, aber auch die Wirklichkeit dürfe neben dem Ideal nicht aus dem Auge gelassen und dahin gewirkt werden, die vielleicht widerstrebende Wirklichkeit dem Ideal stets näher und näher zu bringen. — Die National-Synode ließ der Verf. un-

berücksichtigt, weil sie nach dem kanonischen Recht in keiner nothwendigen Beziehung zu dem Provincial-Concil und der Diöcesan-Synode steht, und eine nahe Aussicht auf dieselbe nicht vorhanden ist.

Der Inhalt der Schrift zerfällt in drei Abschnitte, der erste handelt S. 1—104 von den Concilien und Synoden überhaupt, der zweite S. 105—164 von den Provincial-Concilien, der dritte S. 165—268 von den Diöcesan-Synoden. Referent wird über den zweiten Abschnitt ausführlicher berichten, aus den zwei andern aber das Wesentliche nebst dem dieser Schrift Eigenthümlichen ausheben.

Im ersten Abschnitt bespricht der Verf. zuerst den seit zwanzig Jahren vernehmbaren Ruf nach Synoden, und die verschiedenen dabei kundbar gewordenen Tendenzen, und kommt dann auf die Bedeutung der Synoden nach kirchlicher Anschauung; durch die Prüfung der historischen Quellen gelangt er zu dem Resultate: daß die Synoden eine kirchliche Einrichtung göttlichen Ursprungs sind zu dem Zwecke, um alle wichtigen und schwierigern Angelegenheiten der Kirche durch die von dem Herrn mit der Kirchengewalt Betrauten in gemeinschaftlichen Versammlungen zu verhandeln, und dadurch die kirchliche Eintracht und Einheit zu sichern; in solcher Weise haben die Apostel gehandelt, und ihren Nachfolgern ein Muster und Vorbild hinterlassen. In Beziehung auf die besondern Zweige der Kirchengewalt bemerkt der Verf., daß die älteren Synoden, welche größtentheils Pronvincial- oder andere größere Concilien waren, die kirchliche Regierungsgewalt in ihrem ganzen Umfange geübt, die Wirksamkeit aber der Diöcesan-Synoden in der ältesten Zeit sich auf die Bezeugung des

Glaubens und das Urtheil über Priester, Kleriker und Laien beschränkt habe, erst im sechsten Jahrhundert läßt sich von ihnen auch die Entwickelung einer gesetzgebenden Thätigkeit jedoch in untergeordnetem Kreise nachweisen.

Im weiteren zeigt die Schrift, warum trotz der wiederholten Einschärfung der Synoden durch die Synoden selbst diese dennoch außer Uebung gekommen seien. In der ersten Hinsicht werden in langer Reihe die allgemeinen und Provinzial-Concilien aufgeführt, welche die bestimmtesten Vorschriften über die regelmäßige Abhaltung von Synoden gegeben haben, denen gemäß die Provinzial-Concilien vom vierten bis in das siebente Jahrhundert alljährlich zweimal, von da bis in das fünfzehente wenigstens einmal, und von da bis auf das Concil von Trient wenigstens alle drei Jahre einmal sich versammeln sollten. Für die Diöcesan-Synoden, deren in den Acten der größern Concilien erst um die Zeit Erwähnung geschieht, als diese bereits anfingen nur einmal im Jahre zusammenzukommen, bestand die Vorschrift, daß sie nach dem Provinzial-Concilium gehalten werden sollten, um dessen Beschlüsse und andere Belehrungen des Bischofs zu vernehmen. In der Untersuchung der Ursachen, welche die Nichtbeachtung dieser kirchlichen Vorschriften herbeigeführt haben, geht der Verf. von der richtigen Bemerkung aus, daß zunächst nach den Ursachen des Verfalls der Provinzial-Concilien gefragt werden müsse, da durch diesen Verfall die Diöcesan-Synoden gleichsam ihren Boden verlieren, und hier wird nun zuerst die bekannte Anschuldigung, daß die Päpste durch ihr Streben nach Absolutismus und Schwächung der Macht der Bischöfe den Verfall der Synoden veranlaßt, auf eine glänzende Weise dadurch widerlegt, daß der Verf. durch

die ganze Reihenfolge der Päpste von Victor I. bis auf Benedict XIV. und Pius IX. herab, mit urkundlichen Belegen beweist, daß die Päpste stets auf die Abhaltung von Provinzial-Concilien gedrungen haben. Als die wahren Ursachen werden angegeben außer der menschlichen Schwachheit, die nur von seltenen großen und heiligen Männern überwunden wird, äußere mächtige Hindernisse, wie Kriege und Unglücksfälle anderer Art, Behinderung durch weltliche Sorgen, oder durch die Staatsmacht, die Uebertragung der kirchlichen Gerichtsbarkeit und Gesetzgebung an stehende Behörden, und damit Einlenkung in die büreaukratische Bahn nach Art der Staaten.

Mit großer Beredtsamkeit verbreitet sich der Verfasser sodann über die Nothwendigkeit, das alte durch ein Zusammenwirken der ungünstigsten Verhältnisse verfallene Synodalinstitut wiederherzustellen. Ausgehend von der feierlichen Erklärung der 56 Bischöfe aus Deutschland und Oestreich zu Würzburg, führt er aus, daß dies der so oft und nachdrücklich ausgesprochene Wille der Kirche sei, der jedem Bischofe heilig sein müsse; daß die größten Päpste und Bischöfe aller Jahrhunderte dieses laut anerkannt, daß die Blüthezeit unserer Kirche mit der Feier der Synoden im engsten Zusammenhange stehe, und die letztere ein besonderes Wahrzeichen der katholischen sei, wie im Gegentheile der Verfall derselben der Kirche stets große Nachtheile gebracht habe. Ganz besonders müsse die Wichtigkeit der Synoden in der Gegenwart einleuchten, als das Mittel, durch welches die Kirche ihrer Aufgabe, wie sie jetzt sich gestaltet, allein vollkommen zu entsprechen vermöge. Jetzt nämlich gelte es den gesunkenen Glauben wieder herzustellen, der eingerissenen Sittenlosigkeit zu steuern, den

Gesetzen durch eine neue Begründung wieder Achtung zu verschaffen, und zu diesem Zwecke den Instanzenzug von den Provinzial-Concilien durch die Diöcesan-Synoden zu den sogenannten judices Synodales wieder zu ordnen, endlich wie die Macht des Episcopats so auch des Clerus durch ihre Vereinigung wieder zu stärken. Zum Schlusse zeigt der Verf., daß weder die bischöflichen Visitationen, noch die geistlichen Exercitien des Clerus, noch die Thätigkeit der bischöflichen Consistorien und Kanzleien, so nothwendig jedes dieser Institute für seine besondern Zwecke sein möge, die Wirksamkeit der Synoden ersetzen können.

Den Abschnitt beschließt die wohl motivirte Erinnerung, daß bei der Wiedereinführung der Synoden an den kirchlichen Normen festgehalten werden müsse; diese Normen lassen sich bis in die ersten Zeiten der Kirche hinauf verfolgen, bestehen ihrem Haupttheile nach noch jetzt zu Rechte, und können überhaupt nicht nach der Willkühr Einzelner, sondern nur durch die gesetzgebende Gewalt der Kirche abgeändert werden. Diese gesetzliche Normen, welche vielfach unbekannt sind, wollte der Verf. deßhalb in den folgenden Abschnitten kurz und klar zusammenstellen.

Dies geschieht nun zunächst im zweiten Abschnitt, wo der Verf. zuerst die vornehmsten Provinzial-Concilien der letzten Jahrhunderte aus allen Ländern als die Quellen bezeichnet, aus welchen er die Normen für die Abhaltung künftiger Provinzial-Concilien geschöpft hat. Diesen gemäß steht das Recht ihrer Berufung dem Metropoliten, oder in dessen Ermanglung dem ältesten Bischofe der Provinz zu; in Italien bedarf es jedenfalls einer Anzeige an die Congregatio de concilio und ihrer Genehmigung. Regelmäßig soll das Provinzial-Concil alle drei Jahre, am

Metropolitansitze oder auch einem andern für die Suffragane bequemen Orte gehalten werden. Zu berufen sind erstens alle (bestätigte, wenn auch noch nicht consecrirte) Suffragane, auch der Kapitel-Vicar eines erledigten bischöflichen Sitzes, wie exemte Bischöfe nach der Bestimmung des Conciliums von Trient (Sess. XXIV. c. 2. ref.); ferner jene Aebte, Pröpste oder Prälaten, welche über ein eigenes keinem Bischof unterworfenes Gebiet eine der bischöflichen gleiche Jurisdictionsgewalt mit den dieser anhängenden Rechten besitzen, andere Aebte können, aber müssen nicht berufen werden, dagegen haben alle Domcapitel der Provinz ein Recht zu verlangen, daß sie eingeladen werden, aber keine Verpflichtung dabei zu erscheinen, wiewohl sie herkömmlich sich durch einen oder zwei Abgeordnete vertreten ließen. Wo übrigens in einer Provinz noch Andern nach Recht oder Gewohnheit die Theilnahme am Provinzial-Concil zustände, wären auch diese zu berufen, wohin die Gewohnheit zu rechnen ist, daß die Bischöfe Theologen beiziehen; der h. Carolus Borromäus wollte, daß jeder seiner Bischöfe zwei Theologen mit sich bringe, deren Einer die Wissenschaft, der Andere die Pastoral-Erfahrung zu vertreten fähig sei. Laien, wie sie in der ältern Zeit, wiewohl unter sehr verschiedenen Verhältnissen, auf Concilien erschienen, können auch jetzt noch beigezogen werden, jedoch hängt ihre Zulassung lediglich von dem Ermessen der Bischöfe ab, jedenfalls steht ihnen nie ein Recht der Entscheidung zu.

Ueber die rechtliche Thätigkeit der Theilnehmer an dem Concil lesen wir Folgendes. Der Vorsitz und die Leitung führt der Metropolit, wenn zwei Kirchenprovinzen sich zu einem gemeinsamen Concilium vereinigen, wozu

aber die päpstliche Erlaubniß erfordert wird, beide abwechselnd; die Bischöfe, die Aebte mit bischöflicher Jurisdiction und die Kapitelvicare haben eine entscheidende Stimme, eine solche können auch die Stellvertreter der Bischöfe haben, wenn das Concil ihnen eine solche verleihen will; die Abgeordneten der Domkapitel mit den übrigen Prälaten und Theologen haben nur eine berathende Stimme, die anwesenden Laien nur dann, wenn sie von den Bischöfen ausdrücklich zur Theilnahme an der Berathung eingeladen werden; indem der Verf. nachweist, daß ihnen weder ein inneres noch ein äußeres historisches Recht zukomme, rein kirchliche Angelegenheiten zu entscheiden. In der Abstimmung, wenn keine Einhelligkeit zu erzielen ist, gibt die Stimmenmehrheit den Beschluß, dem sich die Minderheit und der Erzbischof selbst, falls er sich in derselben befindet, fügen und ihn gleich den übrigen Beschlüssen in seinem Namen bekannt machen muß, nur steht ihm in diesem Falle das Rechtsmittel der Appellation an den Papst zu. Sämmtliche Beschlüsse müssen von Allen, welche eine entscheidende Stimme haben, können aber auch von den übrigen Mitgliedern unterschrieben werden, mit dem Unterschied in der Formel: definiens subscribo — consentiens subscribo.

Der Geschäftskreis des Concils begriff nach den vorliegenden Normen die drei Gegenstände: Glauben und Lehre, Sacramente und Cultus, Gesetze und Disciplin; der Verf. bestimmt ihn nach den vier Kategorien, Gesetzgebung, Beaufsichtigung, Abstellung von Misbräuchen, und kirchliche Gerichtsbarkeit. Die Gesetzgebung kann das Concil auf dreifache Weise üben, indem es die in den frühern allgemeinen Concilien, besonders dem von Trient, sowie in den päpstlichen Constitutionen enthaltenen, aber

häufig vergessenen oder ganz unbekannten Bestimmungen aufs neue einschärft, wo diese nicht ausreichen, kann es auch eigene Gesetze erlassen, jedoch nicht contra sed praeter jus commune, endlich wenn es ihm scheint, daß einzelne Bestimmungen des gemeinen Rechts durch neue ersetzt werden sollten, kann es dem Oberhaupt der Kirche unter Ausführung der Verhältnisse darüber Vortrag erstatten und um Abhilfe bitten; in der Schrift sind alle drei Puncte durch Beispiele erläutert. Das Aufsichtsrecht führt das Concil über die einzelnen Bischöfe der Provinz in den vom Tridentinum Sess. XXI—XXV. angezeigten Beziehungen, es kann jedoch nur ermahnen, und nöthigenfalls dem Papste die Anzeige machen. Die Misbräuche, mit deren Abstellung die Provinzial-Concilien sich besonders beschäftigen sollen, sind von demselben Tridentinum Sess. XXV. in den Decreten de invoc. Sanct. und de indulg. bezeichnet, und der Verf. führt das erste Provinzial-Concil des hl. Karl Borromäus und das Concil von Tours vom J. 1583 als Beispiele an, wie die Provinzial-Concilien den Papst um Abstellung von Misbräuchen bitten sollen. Die Gerichtsbarkeit der Provinzial-Concilien ist zwar durch das neuere Recht, welches die causas graviores dem Papste und die Appellationen in zweiter Instanz dem Metropolitangericht zuweist, ziemlich beschränkt worden, doch bleiben ihnen die causae minores und das nicht unwichtige Recht, die judices in partibus für die in höchster Instanz zur Entscheidung kommenden Fälle dem Papste namhaft zu machen.

Die Form, in welcher ein Provinzial-Concilium abgehalten werden soll, ist in dem Pontificale Romanum und dem Ceremoniale Episcoporum (beide von Benedict XIV. durchgesehen) ausführlich beschrieben. Hinsichtlich der Vor-

bereitung gedenkt der Verf. der öffentlichen Ankündigung, der frommen Uebungen, um die göttliche Gnade für das Concil zu erflehen, der Weise, wie die einzelnen Bischöfe sich von den Zuständen ihrer Diöcese eine genaue Kenntniß verschaffen, die Mittel zu ihrer Verbesserung in den bisherigen Kirchengesetzen aufsuchen oder auf neue Bedacht nehmen, der Erzbischof aber auf ähnlicher Grundlage ein entsprechendes Schema entwerfen soll, wonach bei dem Concil vorzugehen wäre. Die Verhandlungen selbst werden in der Form von Congregationen und eigentlichen Sitzungen gepflogen, in jenen werden die zu fassenden Beschlüsse vorbereitet, in diesen werden sie förmlich gefaßt und verkündet, jene sollen täglich zweimal stattfinden, dieser sollen während des Concils drei gehalten werden, jene in der erzbischöflichen Wohnung, diese in der Kathedralkirche. Die Congregationen selbst sind theils private, in welchen nur die Bischöfe erscheinen und berathen, theils öffentliche (wöchentlich drei), zu welchen auch die übrigen berechtigten Mitglieder beigezogen, und in welchen die Resultate der bischöflichen Privatberathungen besprochen werden. Der Eröffnung des Concils geht eine vorbereitende Congregation voraus, auf welcher die Beamten des Concils ernannt werden, ihr folgt eine zweite, in welcher die Ausschüsse, je aus einem Bischof und einigen Theologen bestehend, niedergesetzt werden. In der ersten Sitzung wird das Concil eigentlich eröffnet, das tridentinische Glaubensbekenntniß und das Gelöbniß des Gehorsams gegen den Papst abgelegt, und die herkömmlichen Disciplinardecrete verlesen. Von einer Sitzung zur andern bleibt ein Zwischenraum von 8—10 Tagen für die Berathungen, die letzte schließt mit Einschärfung der vom

Concil von Trient vorgeschriebenen Decrete, der Beeidigung der Synodalzeugen, einer Ansprache des Metropoliten, und den vorgeschriebenen Gebeten.

Die Beschlüsse des Provincial-Concils müssen zufolge einer Constitution Sixtus V. vom 22. Jan. 1587 dem Papste zur Einsicht und Prüfung vorgelegt werden, das Concil kann aber auch um deren förmliche Bestätigung bitten, durch welche jedoch, wenn sie erfolgt, ihre Verbindlichkeit nicht über die Grenzen der betreffenden Kirchenprovinz ausgedehnt wird; erst wenn die Beschlüsse durchgesehen und (wo nöthig) verbessert sind, erfolgt ihre Veröffentlichung durch den Erzbischof, wobei es nicht unzweckmäßig erscheint, wenn die die Laien angehenden Decrete außer der lateinischen auch in der Volkssprache gedruckt würden. Die Verbindlichkeit der Beschlüsse erstreckt sich auf alle geistlichen und weltlichen Personen der ganzen Kirchenprovinz, auch auf die Diöcese, deren Bischof etwa dem Concil nicht beigewohnt hätte; dieselbe Verbindlichkeit erlischt auch nicht mit dem Tode der Bischöfe des Concils, denn die Conciliarbeschlüsse sind als wahre Gesetze zu betrachten, und hören deßhalb nur auf zu verbinden, wenn sie entweder ausdrücklich zurückgenommen, oder durch neue widersprechende Gesetze aufgehoben werden. Am Schluße widerlegt der Verf. die Ansicht derjenigen, welche die Decrete der Provinzial-Concilien für bloße Pönalgesetze halten.

Der dritte Abschnitt bestimmt zuerst die Aufgabe der Diöcesan-Synoden. Bestimmung der Dogmen kann ihre Aufgabe schon darum nicht sein, weil hierüber den Priestern kein entscheidendes Urtheil zusteht, wohl aber soll über die beste Art der Verkündung, Verbreitung und Vertheidigung der kirchlichen Glaubenslehre verhandelt, die

kirchliche Gesetzgebung aus dem blos geschriebenen Buchstaben wieder in das lebendige Wort übertragen, und damit sie im Einklange mit dem übrigen Episcopat und dem Oberhaupt der Kirche bleibe, die Beschlüsse der Provinzial-Concilien, auch die neueren Constitutionen der Päpste und die Entscheidungen der römischen Congregationen bekannt gemacht werden. Eine besondere Sorgfalt aber hat die Synode der Befolgung der Gesetze zuzuwenden, theils durch die gegenseitige Ermunterung aller würdigen Priester auf der Synode, theils durch Ueberwachung derjenigen, deren Wandel oder Amtsführung gerechtem Tadel unterliegt. Da die kirchliche Gerichtsbarkeit sich jetzt in den Händen stehender Behörden befindet, so hat der Bischof auf der Synode für die dritte Instanz besondere Richter zu bestellen; ob aber der Versuch, Privatstreitigkeiten unter Geistlichen und Körperschaften auf der Synode beizulegen, große Resultate gewähren könne, bezweifelt Referent ebenso, als daß die Synode auf die gute Besetzung der Pfarreien einen bedeutenden Einfluß werde haben können, so lange die Patronatrechte bestehen.

In der Beantwortung der Frage, wer der Diöcesan-Synode anzuwohnen habe, bezeichnet der Verf. zuerst nach der bestehenden Gesetzgebung und Uebung als Theilnehmer den Bischof und sein Kapitel, die Geistlichen überhaupt und besonders die Seelsorger, von den Ordensgeistlichen alle auch sonst exemte, die unter keinem Generalcapitel, oder in der Seelsorge stehen, mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit behandelt er aber die Frage, ob auch den Laien eine Theilnahme an der Synode rechtlich zustehe? Er geht auf die Gründe ein, womit die neuesten Laienvertreter H. v. Wessenberg, Dr. Haitz und Dr. Hirscher

ihre Forderung unterstützen, und zeigt, daß aus den von ihnen hieher gezogenen Bibelstellen kein unbedingter Antheil der Laien an den Synoden und noch weniger an der eigentlichen Kirchengewalt, sondern nur soviel folge, daß die Apostel in gewissen Fällen auf die Wünsche der Gläubigen soviel möglich Rücksicht nahmen, eine Rücksicht, die auch heut zu Tage noch stattfinden könnte. Besonders treffend ist die Widerlegung der aus dem Beispiel und den Schriften des heil. Cyprian hergenommenen Beweise; der Verf. zeigt durch die klarste Auseinandersetzung der damaligen Zeit- und Sachverhältnisse, daß die Beiziehung der Laien zur Kirchenregierung bei dem heil. Cyprian theils als eine rein persönliche, theils, insofern sie ihm mit den andern Bischöfen seiner Zeit gemeinsam ist, als eine ganz außerordentliche Maßregel erscheine, wobei nicht einmal gewiß sei, ob diese Beiziehung auf eigentlichen Synoden oder auf andere Weise geschah. Auf die übrigen Gründe: daß die Laien für kirchliche Anordnungen kein Interesse haben, ihnen keine Unterstützung leisten, zu keinem Gehorsam willig sein werden, wenn sie nicht zur Synode beigezogen werden, — wird geantwortet, Interesse für eine Sache entstehe aus der den Verstand und das Herz ansprechenden Darlegung derselben oder durch eigenes Nachdenken darüber; die größten Männer hätten sich für Dinge interessirt, wo sie nicht mitzusprechen hatten, und jeder werde diese Erfahrung an sich selbst gemacht haben. Was den Gehorsam betreffe, so kenne er als Christ nur einen zweifachen Gehorsam, einen, der sich vor Gott und Gottes Gebot beugt, selbst wo er die Gründe des Gebots nicht einsieht, wie der Gehorsam Abrahams, und den Gehorsam, welcher auf klarer Einsicht der inneren Gründe des Gebotes beruht,

wie der Gehorsam Christi; der Gehorsam aber, welcher sich nur herbeilassen will, wenn er das Gebot selbst gegeben hat, dieser Gehorsam stamme nicht aus dem Christenthum, sondern aus dem unbändigen Geistesstolze, der Krankheit unserer Zeit, wo jeder befehlen und keiner gehorchen will, einer Krankheit, welche nur durch die Rückkehr der Welt zum Gehorsam unter die höhere Auctorität geheilt werden könne. In ähnlicher Weise antwortet der Verfasser auf die Vorstellungen, daß durch den Zuzug der Laien die Parteiungen unter den Geistlichen ausgeglichen, ihre Berathungen gefördert und geleitet werden könnten; mit Recht wird erwiedert: wenn der kindliche Gehorsam so ganz verschwunden ist, wie jene sagen, so fehle auch alle Selbstverläugnung und Beherrschung der selbstischen Leidenschaften, und bei diesem Zustande könnte darum die vorgeschlagene Maßregel nur zu noch größerer Verschlimmerung führen. Der Verf. schließt mit den Worten: es steht fest, daß in den letzten drei Jahrhunderten bei den Diöcesan-Synoden Laien als mitwirkende Theilnehmer oder Mitglieder derselben nicht zugelassen wurden, gegen diese bestehende kirchliche Uebung könnte also kein Bischof den Laien irgend eine Stimme bei den Diöcesan-Synoden einräumen — ohne Zustimmung des apostolischen Stuhles. Referent setzt bei: der apostolische Stuhl hat sich bereits über die in Rede stehenden Vorschläge ausgesprochen, und aus dem katholischen Klerus ist eine namhafte Zahl sehr achtbarer Stimmen dagegen aufgetreten, so daß man annehmen darf, die aufgeregte Frage werde vorderhand ruhen.

Die Berufung der ordentlichen Theilnehmer zur Synode geht vom Bischofe aus, er bestimmt auch die Zeit

und den Ort der Zusammenkunft, und da in unseren deutschen Diöcesen nicht alle Priester, ja kaum alle Seelsorger (Pfarrer) erscheinen können, so trifft der Bischof unter Rücksprache mit den Dekanen eine Auswahl derer, welche an der Synode jedesmal persönlich Theil nehmen, und derer, welche zur Verwaltung der Seelsorge zu Hause bleiben sollen; dies Alles ist den bestehenden Gesetzen und Gewohnheiten gemäß. Dagegen ist von einer anderen Seite, derselben, welche die Laien beiziehen will, der Vorschlag gemacht worden, diese Auswahl durch den Klerus vornehmen zu lassen. Unser Verfasser bemerkt dagegen, daß die zur Unterstützung dieses Vorschlags beigebrachten Gründe sehr schwach seien und zum Theil auf falschen Voraussetzungen ruhen, daß der Vorschlag, abgesehen von seiner Neuheit, geeignet sei, Mißtrauen gegen den Bischof zu erwecken und zu nähren, schädlichen Tendenzen und Leidenschaften Einfluß auf die Wahl unter der Masse des Klerus zu eröffnen (der Bischof wäre jedenfalls nur Ein Mann), Parteien im Klerus hervorzurufen und die bereits bestehenden zu verstärken, endlich den Synoden selbst eine demokratische Färbung zu geben, welche mit der Grundverfassung der katholischen Kirche unvereinbar ist. Doch ist der Verf. nicht entgegen, daß die Bischöfe jeder Kirchenprovinz sich über diese Frage verständigen, und wenn sie es für nöthig erachten, die Frage dem heiligen Stuhl zur Entscheidung vorlegen.

Ueber die Art und den Grad der Betheiligung der verschiedenen Mitglieder an der Synode wird der einzig richtige Grundsatz aufgestellt: die Stellung der Priester zum Bischofe ist auf der Diöcesan-Synode die nämliche, wie außer derselben; die Synode gibt an und für sich

keine neuen und besondern Rechte, insofern ihnen solche nicht ausdrücklich von einem allgemeinen Concil, oder von dem römischen Papst oder dem Bischofe selbst innerhalb der Schranken seiner Befugnisse eingeräumt werden. Dem gemäß bleiben die den Domkapiteln vermöge der Kanones zustehenden Rechte auch rücksichtlich der Synoden vorbehalten, den übrigen Priestern steht auf der Synode eine berathende, dem Bischof allein aber die entscheidende Stimme zu, sowohl bei der Gesetzgebung als in der Ausübung des Richteramts, obwohl er die richterliche Gewalt nach dem stäten Herkommen an gewisse Priester auf widerrufliche Weise übertragen kann, welche sie dann als eine delegirte Gewalt ausüben. Der Verf. beleuchtet aber auch sehr gründlich den neuerlichen Versuch, den Priestern auf der Diöcesan-Synode eine entscheidende Stimme zu vindiciren, er weist aus der Analogie nach, daß das in einzelnen Stellen des neuen Testaments vorkommende Wort πρεσβυτεροι für die entscheidende Stimme unserer Priester nichts beweise, er zeigt auf eine schlagende Weise, daß die aus Cyprian beigebrachten Citate unrichtig gedeutet, oder von den Provinzial-Concilien auf die Diöcesan-Synoden übertragen, oder gar alterirt, wo nicht gar gefälscht worden sind. In ähnlicher Weise werden auch die aus willkührlichen Reflexionen abgeleiteten Beweise abgewiesen.

Referent muß zum Schluße eilen, und kann daher über die letzten Paragraphen der Schrift in Kürze nur Folgendes bemerken. In dem §. 16, welcher von den Vorbereitungen zur Synode handelt, verdient das über die Beziehung des Provinzial-Concils zur Diöcesan-Synode sowie über die Visitation Gesagte besondere Beachtung; über die Form der Abhaltung der Diöcesan-Synode be-

ſchränkt ſich der Verf. auf die Grundriſſe, indem er auf das Pontificale Romanum und das Ceremoniale Episcoporum verweist, und an die Worte Benedict des XIV. erinnert: ein einſichtsvoller Biſchof werde ſich in dem, wo er nicht durch ein höheres Kirchengeſetz gebunden iſt, nach Zeit und Ort richten, und wohl auch Einiges, was früher üblich war, unterlaſſen, je nachdem er es für die gute Regierung ſeiner Diöceſe erſprießlicher finden werde, Syn. Dioec. lib. V. c. 3. n. 7. — Aus dem Schlußworte noch Folgendes: das Verlangen nach Synoden iſt in unſerer Zeit allgemein, wenn auch Manche dem allgemeinen Bedürfniß ihre eigenen Gedanken und Wünſche unterſchieben; die Biſchöfe haben Synoden in Ausſicht geſtellt, ein ſicheres Zeichen, daß ſie ſolche für möglich halten, und dazu geneigt ſind; die Synode von Piſtoia hat gezeigt, wohin die Verlaſſung der altkirchlichen Bahn und die Neuerungsſucht führe, darum haben die Biſchöfe Frankreichs, ſich an die kirchlichen Normen haltend, mit der Abhaltung von Provinzial-Concilien begonnen; damit muß auch bei uns angefangen werden. Aber die Provinzial-Concilien wie die Diöceſan-Synoden müſſen wohl vorbereitet werden, und dieſe Vorbereitung braucht Zeit; darum wolle Niemand, der es mit der Kirche gut meint, die Biſchöfe zu ſehr drängen, damit das Werk nicht überſtürzt werde, und ſeine Früchte zu Verluſt gehen. Der Unterzeichnete zählt das vorliegende Werk zu den beſten, welche in der jüngſten Zeit über die Synoden erſchienen ſind.

Drey.

2.

Kirche und Staat in Bayern unter dem Miniſter Abel und ſeinen Nachfolgern. Eine kirchlich-politiſche Denkſchrift. Schaffhauſen. Verlag der Hurter'ſchen Buchhandlung. 1849. X. u. 428 S. in 8. Pr. 2 fl. 42 kr.

Wie intereſſant der Stoff des vorliegenden Werkes ſei, zeigt ſchon der Titel. Um aber zur Beurtheilung der ſpeziell-bayriſchen kirchenrechtlichen Zuſtände einen feſten Boden zu gewinnen, ſtellt der Verfaſſer eine allgemeine Abhandlung über die Entſtehung von Kirche und Staat und ihr Verhältniß zu einander an die Spitze ſeines Buches.

Nachdem er hier die Aufgabe und das Ziel der Kirche im Allgemeinen feſtgeſtellt und namentlich gezeigt hat, daß die Kirche nicht Feindin der Freiheit, vielmehr ihre eigentliche Schützerin und Pflegerin ſei; ſucht er das Weſen des Staates näher kennen zu lernen und geht dabei auf eine ſehr logiſche und gründliche Weiſe auf die Anfänge ſeiner Entſtehung und Entwicklung zurück, im Gegenſatz zu den vielen Theoretikern, die den Staat und ſein Gebäude blos nach Abſtractionen und vorgefaßten Begriffen ohne Berückſichtigung der Sachlage der Geſchichte conſtruiren. Sofort wird gezeigt, welche Aufgabe die Kirche dem Staate gegenüber hatte, wie ſich dieſe Aufgabe in verſchiedenen Zeiten verſchieden nach dem Grade der Bildung und Bildungsfähigkeit der Völker modificirte, wie die Kirche beſonders im Mittelalter, deſſen vorgebliche Schattenſeiten er auf ihr gerechtes Maaß reducirt, die germaniſch-chriſtliche Societät auf die Stufe zu erheben ſuchte, daß in der kommenden Zeit „durch ſelbſtändige Unterwerfung des Geiſtes im Glauben der Abſolutism des Wiſſens, durch freie Aner-

kennung einer innern und höhern Macht der Absolutism der Gewalt, wie durch die freie Unterordnung unter die höhere Idee der Gemeinschaft der Lebensgüter durch freie Verzichtleistung auf dieselben der Absolutism des Besitzes in sich selbst überwunden werde". Daß aber dieser dreifache Absolutism, namentlich der Absolutism der Gewalt sich seit der sogenannten „Reformation" immer mehr ausgebreitet und in katholischen wie protestantischen Ländern eingebürgert habe, ist vom Hrn. Verfasser an der Hand der Geschichte dargethan, und gezeigt, daß auf die politische Häresie der Fürsten: ihre absolute Gewalt, die sie pflichtvergessen an sich gerissen und mit der sie herrschten nach Willkühr, sei von Gott und jede ihrer Handlungen trage göttlichen Charakter in sich, „die Gewalt ruhe also nur in ihnen", als Gegensatz die andere Häresie kommen mußte: die Gewalt der Fürsten komme vom Volk, und die „Fürsten seien von des Volkes Gnaden". Diesen beiden politischen Häresien gegenüber wird sodann die Wahrheit verfochten, daß wohl alle Gewalt von oben komme, aber nicht einseitig in einer der Spähren der politischen Societät allein ruhen könne, sondern in jeder nur in besonderer Weise. Zuletzt wird noch festgesetzt, welche Aufgabe der Staat, nachdem er eigentlich aufgehört, ein christlicher oder katholischer zu sein, in der Gegenwart habe, und wie von der Lösung dieser Aufgabe Glück oder Verderben abhänge.

Nach dieser lichtvollen Einleitung, in welcher der schönste Pragmatismus der Geschichte zu Tage tritt, wirft der Hr. Verf. einen Blick auf die kirchlich-politischen Zustände der früheren, dem Ministerium Abel vorausgehenden Periode und zerstört hier die Illusion, als ob Bayern ein

katholischer Staat gewesen wäre. Er zeigt, wie man sich in Bayern bestrebte, wie in politischer, so in kirchlich-politischer Hinsicht die absolute Souveränetät nach abstracten Theorien eines alles von Vorn anfangenden hohlen Philosophismus der Illuminaten mit der frechsten Willkühr durchzusetzen. Daher das Bestreben, „den reinen Cultus der christlichen Religion einzuführen", „den Geistlichen zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückzuführen", d. h. den Clerus völlig zu entwürdigen und in eine Art Polizeimannschaft umzuwandeln, das Kirchengut zu säcularisiren und jegliche Stiftung als Staatseigenthum zu erklären, daher neben der polizeilichen Bevormundung der Kirche auch die des Privat- und öffentlichen Lebens; auch die Collision des Concordates und der Constitution, die Verationen eines Sailer, Savigny, Wittman, Baader ꝛc. und noch manche andere in unserm Buche besprochene Erscheinungen zeugen von diesem absolutistischen Streben. Daß unter der Regierung des Königs Ludwig auf politischem wie kirchlichem Gebiete eine bessere Zeit kam, stellt der Hr. Verf. nicht in Abrede, aber die beigebrachten Data zeigen auch, wie der kirchenfeindliche Geist immer wieder sich geltend machte, wie namentlich das Ministerium Wallerstein seine Aufgabe nicht begriffen.

Von S. 107—226 werden die Zeiten des Ministeriums Abel dem Leser vor Augen geführt. Mit dem Kölner Ereigniß war in Deutschland ein Erwachen zum kirchlichen Bewußtsein, zum Kampfe, die religiöse Freiheit gegenüber der Omnipotenz des Polizeistaates zu erringen, eingetreten, und Bayern hätte die Aufgabe erhalten: „die religiöse Freiheit der Confessionen überhaupt zu wahren, um jeglichen Uebergriff der weltlichen Macht einerseits selbst zu vermeiden

und anderseits auch jedem verfolgten Rechte Schutz und Schirm zu gewähren". Diese Aufgabe der Lösung näher zu führen, kam eben dem Ministerium Abel zu, und gerade die Darstellung und Critik der Art und Weise, wie diese Aufgabe gelöst wurde, bildet den Kern der Denkschrift. Um entscheiden zu können, „ob die schon oft vorgebrachten Beschuldigungen wahr seien, ob wirklich Abel den Staat der Kirche untergeordnet, ob wirklich Bayern von den Priestern beherrscht worden, ob wirklich die übrigen Versäumnisse und Bedrückungen auf Rechnung der übermäßigen, alle Blüthen ertötenden Herrschaft des Ultramonatismus kommen, oder ob sich dieß nicht anders verhalte, ob nicht in umgekehrter Weise auch fortan noch die Kirche unter dem Polizeistaate gestanden und ob nicht auch sie gerechte Ursache hatte zu klagen und nach Befreiung sich zu sehnen", — bestimmt zuerst der Hr. Verf. die Aufgabe Abels und seines Ministeriums und vergleicht damit sein Wirken. Das durch eine gründliche Nachweisung vom Hrn. Verf. gewonnene Resultat können wir in folgenden Satz fassen: das Ministerium Abel that allerdings, namentlich in der ersten Zeit Vieles, was den Geist der Negation und des Antichristenthums gegen sich herausrufen mußte, während es bei Männern, die gerecht und billig denken, nur Anerkennung finden kann; andererseits war aber Abel so ganz ein Mann des bureaukratischen Centralisationssystemes, der, wenn gleich der Kirche von Herzen und mit Ueberzeugung zugethan, auch Vieles, was einen kirchlichen Aufschwung hätte befördern können, vernachläßigte, oder bewirkte, daß jene Einrichtungen, welche positiv auf eine Neubelebung des christlichen Geistes wirken sollten, oft eine einseitige, in sich geschwächte, ja vielfach kränkelnde Entwicklung

nahmen. Auf gleich klare Weise hat der Verf. ebenfalls den Nachweis geliefert, daß auch das politische und staatsökonomische Wirken Abels allerdings viele Blößen darbietet, daß aber diese nicht auf Rechnung des Ultramontanismus geschrieben werden können, sondern ihre Quelle in Abels absolutistischer Richtung haben, mit der er bei der scharfen Fassung des monarchischen Princips den Rechten des Volkes und der Stände zu nahe trat. Ebenso zeigt der Verf., daß auch die Protestanten unter Abel in ihrer religiösen Freiheit mannigfach beeinträchtigt und beengt waren, daß dieß jedoch nie zu Gunsten der Katholiken geschehen sei, und daß die von protestantischer Seite erhobenen Klagen weitaus übertrieben seien. Bei dieser Sachlage findet man es begreiflich, wenn die Denkschrift sagt, die letzte Zeit sei wie Alpdruk unheimlich auf den Gemüthern gelegen, und Viele hätten lieber einen offenen Bruch zwischen Kirche und Staat als eine solche Mesalliance beider, lieber den offenen Krieg als den unheimlichen und faulen Frieden gesehen. Dieser Sturm kam wirklich mit dem Lola-Montanismus, unter welchem die Schleußen langverhaltenen und nur hie und da ausgebrochenen Aergers einer protestantischen und pseudoliberalen Richtung geöffnet wurden und Fluthen über die unglücklichen Ultramontanen und Jesuiten herandrangen, um, wenn thunlich, sie sämmtlich im „Lolameere“ der Freiheit zu ersäufen; alle Lärm- und Poltergeister wurden losgelassen, die ganze Rüstkammer von Lüge und Verläumdung geöffnet, um die vorgebliche Finsterniß und Despotie des Ultramontanismus und der Hierarchie zu bekämpfen. Den nähern Verlauf dieser „Zeit des Lola-Montanismus, der Morgenröthe und der neuen Freiheit“ legt der Hr. Verf. von S. 227—381 näher

also dar: Zuerst vertheidigt er das Ministerium Abel wegen des bekannten Memorandums gegenüber der Schandpresse, dann führt er die in Umlauf gesetzten Begriffe von „Ultramontanismus und Jesuitismus“, womit eigentlich nur das neu erwachte katholische Leben von einer gewissen protestantischen Fraction und dem ganzen pseudoliberalen Chor in Mißcredit gebracht werden wollte, an und rectificirt sie, ebenso finden die den Ultramontanen gemachten Hauptvorwürfe ihre Würdigung. Um zu zeigen aber, daß die vielgepriesene Morgenröthe nur „die Schamröthe gewesen, die die Schande, daß Bayern durch eine Lola Montez regiert werde, jedem sittlichen Manne ins Gesicht trieb“, betrachtet er die Gaben, welche die „rosenfingerige Eos des Ministeriums Maurer Zu-Rhein verheißen“, unterwirft sie einer Critik vom katholischem Standpunkte aus und stellt eine Vergleichung an zwischen den gemachten Hoffnungen und den Thatsachen. In dieser Vergleichung weist die Denkschrift auf schlagende Weise nach, wie wenig man sich für verpflichtet hielt, die gemachten Versprechungen den Katholiken gegenüber zu halten, wie partheisch namentlich die Presse gehandhabt, wie wenig die Freiheit der Wissenschaft, und die religiöse Freiheit respectirt wurde, wie selbst die industrielle Aufgabe vom Ministerium „der guten Hoffnung“ außer Acht gelassen, die Rechtspflege aber durch Acte der Willkür in Folge lolaischer Ukase nicht resondern deformirt wurde. Mochte es auch unter den neuen Ministern Wallerstein und Bergks in dem einen und andern Punkte etwas besser gehen, im Ganzen wurde doch, wie der Verf. zeigt, „das System absichtlicher Täuschung und Lüge“, mit welcher das Ministerium Maurer Zu-Rhein dem König gegenüber begonnen, vor aller Welt

fortgesetzt und erweitert; und wenn auch in Folge der Märzerrungenschaften unter dem Einflusse des nun „souveränen“ Volkes das Ministerium ein anderes wurde, der Hr. Verf. aber behauptet, daß man in Bayern trotz der Märzerrungenschaften und Freiheiten noch immer auf dem alten Boden des Druks der Polizeibevormundung und des Staatskirchenthums stehe, als dessen belebende Seele noch immer die bewußte und unbewußte Täuschung und Gespensterseherei des Ultramontanismus erscheine; so spricht leider die Erfahrung für ihn. Zwar sind einzelne Sterne einer besseren Zukunft am kirchlichen Himmel Bayerns aufgegangen, wir erinnern nur an die Reactivirung der unter dem Lola-Montanismus abgesetzten Professoren ꝛc., aber es hat noch Vieles zu geschehen auf dem kirchlichen, politischen und socialen Gebiete, soll anders eine bessere Zukunft eintreten.

Zum Schlusse seiner Denkschrift stellt der Hr. Verf. noch eine Betrachtung an über die Gegenwart im Großen und Ganzen unter Angabe des ihm wahrscheinlichen Entwicklungsganges der nächsten Zukunft, von S. 382—425. Sein Schiboleth lautet dieß Falls: „extra ecclesiam nulla salus“. Nach seiner Geschichts- und Weltanschauung kamen ihm nämlich die Ereignisse der Neuzeit nicht unerwartet — unerwartet war ihm nur wie vielen Andern, die Sturmeseile, in welcher sie sich drängten — die Gegenwart ist ihm vielmehr nur die Entwicklung der letzten und äußersten Folgen, die in und mit der Reformation embryonisch grundgelegt wurden, insofern die christlichen Völker, nachdem sie im Gebiete des Geistes und der Erkenntniß, im Gebiet des Willens und der Gewalt und ebenso im Gebiete des Lebens eine falsche Richtung ein-

geschlagen, zu dieser Auflösung der frühern Ordnung immer mehr hingedrängt wurden. Wie man dieser Auflösung auf allen drei Gebieten zu begegnen suchte, aber auch den Grund des Mißlingens fraglicher Bestrebungen, hat er aufgedeckt; und wenn er sofort zu erweisen sucht, daß die Menschheit jetzt an einer Stufe angelangt sei, die alle Aehnlichkeit habe mit der römischen Welt in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, daß jetzt namentlich statt des geheimen, friedeheuchelnden Krieges des Polizeistaates ein offener und ebenso heftiger Kampf wie gegen alles positive Christenthum, so besonders gegen die Kirche kommen werde; so sind allerdings schon manche Vordersätze zu diesen Folgerungen gegeben; aber die Geschichte der Vergangenheit berechtigt auch zu der Hoffnung des Hrn. Verf., daß die Kirche, und alle, die an sie sich anschließen, aus dem Kampfe mit dem modernen Heidenthum, wenn auch erst nach vielen Leiden und Verfolgungen, siegreich hervorgehen werden.

Sehr beherzigenswerth ist endlich, was der Verf. einzelnen kirchlichen Ultras gegenüber in Betreff der Knabenseminarien (S. 159 — 163) und einer „krankhaften Pseudo-Ascese“ (S. 163 ff.) sagt.

Rept. Fritz.

3.

Die Weissagung Jacobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda und dessen großen Nachkommen Schilo. 1. Mos. 49, 8—12. Eine exegetisch-historische Abhandlung v. **Laur. Reinke**, Dr. der Philosophie u. Theologie,

ordentlichem öffentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der königl. preuß. Akademie zu Münster in Westphalen. Münster. 1849. Verlag der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung. Pr. 1 fl. 27 kr.

Die hier besprochene Weissagung Jacobs ist eine der wichtigsten und schwierigsten von den messianischen Weissagungen des A. T., und es sind bis jetzt selbst diejenigen, die sich für die von Vielen geläugnete messianische Beziehung derselben entscheiden, in Auffassung des Einzelnen nicht einig. Dadurch ist eine neue und ausführliche Behandlung derselben, wie sie hier vorliegt, schon hinlänglich gerechtfertigt. Der gelehrte Hr. Verf., bereits durch mehrere exegetische Monographien rühmlich bekannt, spricht zuerst in einer kurzen Einleitung von der Wichtigkeit der fraglichen Weissagung, wobei er namentlich hervorhebt, daß dieselbe schon klarer und bestimmter sei, als die früheren ebenfalls auf die messianische Zeit bezüglichen patriarchalischen Verheißungen, indem sie den Segen jener Zeit von einem einzigen großen Friedebringer ausgehen und über alle Völker sich verbreiten lasse, und legt dann noch einen kurzen Plan seiner Monographie vor.

Dieselbe handelt zuerst von den „Beweisgründen überhaupt, nach welchen über die Messianität einer Stelle entschieden werden müsse". Unter diese gehören zunächst die Namen und Prädicate, die eine Person erhalte; wenn ihr nämlich „solche Eigenschaften, Namen, Handlungen und Verrichtungen beigelegt werden, die von keinem andern als von dem Messias ausgesagt werden können und die nur in ihm ihre Erfüllung erhalten haben", so liege hierin ein wichtiger Beweisgrund für die Messianität einer Weissagung. Ein anderer Beweisgrund könne in Parallel-

ſtellen liegen; wenn ſich nämlich zwei oder mehrere derſelben auf einerlei Perſon beziehen und die eine oder andere erweislicher Maaſſen meſſianiſch ſei, ſo ſei dieß ein Beweis für die Meſſianität auch der übrigen. Ein dritter und der bedeutendſte Beweisgrund für ſolche Meſſianität liege aber in dem Zeugniß des neuen Teſtamentes, wobei nur unterſchieden werden müſſe, ob eine altteſtamentliche Stelle im eigentlichen Sinne und ausſchließlich von dem Meſſias und ſeinem Reiche erklärt, oder in ihr nur „etwas Vorbildliches, Typiſches und Ideelles“ gefunden werde, „was in der Geſchichte Chriſti und ſeines Reiches erſt ſeine vollkommene Erfüllung erhalten ſollte“. Ein vierter Beweisgrund endlich liege in der Erklärung des jüdiſchen und chriſtlichen Alterthums. Mit Recht wird das Hauptgewicht auf den dritten und zum Theil auch auf den vierten Punkt gelegt; denn die erſten beiden Punkte kann auch derjenige zugeben (und gibt ſie ohne Zweifel zu), der nirgends eine meſſianiſche Weiſſagung anerkennt, weil er in jedem einzelnen Falle eben nicht zugibt, daß die fraglichen Namen, Eigenſchaften ꝛc. bloß vom Meſſias ausgeſagt werden können, und die etwa zu viel ſagenden Ausdrücke als poetiſche Uebertreibungen ꝛc. auffaßt. In Betreff der jüdiſchen Ausleger war die Bemerkung nicht überflüßig, daß man ſich hauptſächlich an die älteren derſelben zu halten habe, weil dieſe noch an der exegetiſchen Tradition der Vorzeit feſthielten, welche von den ſpätern in Folge ihrer Polemik mit den Chriſten nicht ſelten verlaſſen worden ſei.

An die Darlegung der Beweismittel für die Meſſianität altteſtamentlicher Stellen ſchließt ſich die Nachweiſung der Aechtheit der Weiſſagung Jacobs (Gen. 49.). Hr. R. zeigt zuerſt, daß die Geneſis überhaupt ächt ſei und ihre

hiſtoriſche Nachrichten durchaus Glauben verdienen, und dann, daß dieſes insbeſondere vom Segen Jacobs gelte. Für ſeinen Zweck iſt Letzteres die Hauptſache und er ſucht ausführlich zu zeigen, einerſeits daß der Inhalt des fraglichen Segens „der Zeit und den Umſtänden Jacobs ganz angemeſſen ſei und Manches von einem ſpäteren Verfaſſer nicht hätte geſagt werden können“, und andererſeits daß die gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe ohne Beweiskraft ſeien. Die Nachweiſung iſt im Ganzen befriedigend, wenn auch gegen die eine oder andere Einzelheit ſich noch Bedenklichkeiten erheben ließen. So folgt z. B. aus der Inſchrift auf dem Stirnblech des Hohenprieſters (Exod. 39, 30.) noch nicht, daß auch auf dem Siegelringe Juda's (Geneſ. 38, 18. 25.) eine Buchſtabenſchrift ſich befunden habe, ſo wie auch aus den ſchriftlichen Aufzeichnungen Moſe's und dem damaligen Vorhandenſein der שְׁטָרִים nicht folgt, daß ſchon vor mehr als 400 Jahren die hebräiſchen Patriarchen die Buchſtabenſchrift gekannt und von ihr Gebrauch gemacht haben.

In dem hierauf folgenden „Verzeichniß beſonderer Schriften, welche über 1 Moſ. 49, insbeſondere über V. 10 erſchienen ſind“ hätten noch mehrere andere genannt werden können, wie Ludwig Ferrand (Cogitationes in Religionem Christianam, complectentes Prophetias Jacobi et Danielis de adventu Messiae etc. Paris. 1679.), Aug. Vereinius (De Sceptro Judaeorum non auferendo. Rostock. 1648), Seb. Edgard (Jacobi Patriarchae de Schiloh vaticinium etc. von Hrn. R. nachher ſelbſt erwähnt S. 124) und andere (cf. Le Long Bibliotheca sacra. II. 1085 sq.).

Wenn ſofort die Stelle Geneſ. 49, 8—12. im Urterte und deutſcher Ueberſetzung gegeben und dann noch die

übrigen alten Ueberſetzungen mitgetheilt werden, nämlich die alexandriniſche, ſyriſche und ſamaritaniſche, die lateiniſche des Hieronymus, die arabiſche des Gaon Saadia und das Targum des Onkelos, ſo hätten die beiden andern Targums, das jeruſalemiſche und das des Pſeudojonathan ebenfalls beigefügt zu werden verdient, weil ſie bei der fraglichen Stelle weder unter ſich noch mit Onkelos übereinſtimmen. Nebenbei ſei bemerkt, daß das letzterwähnte Targum, das wiederholt, als das des Jonathan Ben Uziel angeführt wird, nicht von dieſem herrührt, ſondern wahrſcheinlich nur eine beſondere Recenſion des jeruſalemiſchen Targums iſt (vergl. Herbſt, Einleitung, I. 180. Zunz, die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden. S. 66 ff. Hirſchfeld, der Geiſt der erſten Schriftauslegungen oder: die Hagadiſche Exegeſe. S 263 f.).

Jetzt erſt folgt Hrn. Reinke's Commentar über 1 Moſ. 49, 8—12. „Die Verſe 8 und 9 machen keine große Schwierigkeit; am wichtigſten iſt V. 10. und hier wiederum handelt es ſich hauptſächlich um das Wort שִׁילֹה und dann um die Ausdrücke שֵׁבֶט und מְחֹקֵק und יִקְהַת. Herr R. führt die verſchiedenen Meinungen der Ausleger an und beurtheilt ſie je nach Umſtänden bald kurz bald ausführlich. שֵׁבֶט nimmt er nicht im ſtrengen Sinne als Königsſcepter und Symbol königlicher Würde, ſondern nur als Zeichen der nationalen Fortdauer und Phylarchie des Stammes Juda bis zur Zeit Chriſti, und ſucht die übrigen Auffaſſungsweiſen zu beſeitigen. מְחֹקֵק, was ſchon die alten Ueberſetzer ſehr verſchiedenartig wiedergeben, nimmt er mit Hieronymus in der Bedeutung „Geſetzgeber“, ſieht ſich aber dann genöthigt, das מִבֵּין רַגְלָיו einfach im Sinne

von מִמְּנוּ zu nehmen, was ſich doch nicht genügend rechtfertigen läßt. Am beſten würde dem parallelen שֵׁבֶט gegenüber die Bedeutung „Herrſcherſtab“ paſſen, nur erregt der Umſtand einiges Bedenken, daß keiner der alten Ueberſetzer es in dieſer Bedeutung genommen hat. יִקְהַת als stat. constr. von יִקְהָה leitet er vom ungebräuchlichen יָקַהּ = וָקַהּ, gehorchen, ab, ſo daß es die Bedeutung „Gehorſam“ erhält. Am wichtigſten iſt das Wort שִׁילֹה und wird von Hrn. R. am ausführlichſten (S. 94—129) beſprochen. Er hält es für einen Namen des Meſſias, gebildet von שלה (ruhig ſein) in der Bedeutung „Beruhiger, Friedebringer“, wie ja der Meſſias auch ſonſt gerne als Urheber des Friedens (Mich. 5, 4.), als Friedensfürſt (Jeſ. 9, 5.) bezeichnet werde. Die verſchiedenen abweichenden Deutungen ſucht Hr. R. zu widerlegen, namentlich die ſchon in alten Ueberſetzungen ausgedrückte Leſeart שִׁלֹה = שֶׁלּוֹ ſ. v. a. אֲשֶׁר לוֹ, dann die Meinung, daß unter שִׁילֹה nicht eine Perſon, ſondern die Stadt Silo gemeint ſei, wo die Bundeslade längere Zeit war u. dgl.

In einem eigenen §. wird ſofort ausführlich gezeigt, daß für die Meſſianität der Stelle nicht bloß der eine und andere der anfangs namhaft gemachten dießfallſigen Beweisgründe, ſondern alle zuſammen ſich geltend machen laſſen. Dabei wird namentlich auch auf die traditionelle Auslegung des jüdiſchen und chriſtlichen Alterthums Gewicht gelegt und durch eine Menge von Stellen aus alten jüdiſchen Auslegern und Kirchenvätern dargethan, daß Huetius mit Recht habe ſagen können: Venturi Messiae praedicationem his inesse constans est et perpetua Christianorum omnium

opinio. Idem quoque primorum Judaeorum arbitrium fuit (S. 158).

Hierauf werden noch die verschiedenen Meinungen derjenigen beseitigt, welche Schilo zwar als Name einer Person, jedoch einer andern als des Messias ansehen. Einige derselben halten nämlich den Schilo für Moses, andere für David, andere für Salomo, andere für Jeroboam, andere sogar für Nebukadnezar. Es konnte Hrn. R. nicht schwer fallen, die völlige Unhaltbarkeit dieser Ansichten ins Licht zu setzen. Wenn unter Schilo eine Person gemeint ist, so kann es nur der Messias sein. Selbst wenn man שִׁילֹה für שִׁלֹה und dieses für שֶׁלּוֹ ansehen wollte, könnte man doch vermöge des Zusammenhanges, bei Berücksichtigung der bekannten historischen Verhältnisse des Stammes Juda, nur an den Messias denken.

Die Angaben rabbinischer Auslegungen dürften zuweilen genauer sein. So heißt es z. B. S. 80, wo das Wort שֵׁבֶט erklärt wird: „Vom Principat und der Herrschaft erklären diese Stelle der Talmud im Tractat Sanhedrin Fol. 5, col. I, Rabbi Salomon (Jarchi), Bereschit Rabba Fol. 100, Ramban (I. ult. Jad. c. 4), Rabbi Bechai in dem Pentateuch Fol. 73, Rabbi D. Kimchi u. s. w. שֵׁבֶט ꝛc.“ Allein sofern es sich hier um das Wort „שֵׁבֶט“ handelt, so erklärt der Talmud dasselbe nicht allgemein von Principat und Herrschaft, überhaupt nicht von etwas Abstractem, sondern von den Babylonischen Exilfürsten: ראשי גלות שבבבל; Bereschit rabba dagegen versteht Fol. 85. col. 3 (nicht Fol. 100) unter שֵׁבֶט das Sanhedrin, denn es heißt: לא יסור שבט מיהודה זו סנהדרין שהו מכה ורודה; Rabbi D. Kimchi

aber, um von den ſpätern Rabbinen nur dieſen zu nennen, läßt in ſeinem Sepher Schoraschim auf die allgemeine Bemerkung ונקרא הראש והמושל שבט כי דרך המושל להיות gleich die Worte לא יסור שבט מיהודה als Belegſtelle folgen. Doch dergleichen ſind nur Nebenſachen, durch die dem Werth und der Brauchbarkeit des Ganzen kein weſentlicher Eintrag geſchieht.

Aus dieſen wenigen Bemerkungen dürfte ſchon erſichtlich ſein, daß man durch die vorliegende Monographie über den Stand der Exegeſe in Betreff der behandelten wichtigen Stelle allſeitig und erſchöpfend inſtruirt und mit dem Werth oder Unwerth der verſchiedenen Auslegungsweiſen derſelben in erforderlichem Maaße bekannt gemacht wird. Und dieß geſchieht zugleich auf eine Weiſe, daß für jeden nur etwas Sachkundigen das nöthige Material geboten wird, um ſich über die fragliche Stelle ein ſelbſtſtändiges exegetiſches Urtheil zu bilden, verſchieden vielleicht im einen und andern Punkte von dem des Hrn. Verf. ſelbſt.

Welte.

4.

Ueber den ſyriſch-ephraimitiſchen Krieg unter Jotham und Ahas. Ein Beitrag zur Geſchichte Israels in der aſſyriſchen Zeit und zu den Fragen über die Glaubwürdigkeit der Chronik und den Plan des Jeſaja. Von Dr. **C. P. Caſpari**, Lic. und Lektor der Theologie an der norwegiſchen Univerſität (Univerſitäts-Programm für das zweite Halbjahr 1849) Chriſtiania. Gedrukt bei P. T. Malling. 1849. Pr. 57 kr.

Der ſyriſch-ephraimitiſche Krieg zur Zeit Jeſajas unter den jüdiſchen Königen Jotham und Achas iſt eines der

folgenschwersten Ereignisse der israelitischen Geschichte, und der doppelte Bericht über denselben in den Büchern der Könige und der Chronik von der Art, daß er die Exegeten von jeher in Betreff verschiedener Punkte in Verlegenheit gesetzt hat. Es ist daher eine ausführliche monographische Behandlung dieses Krieges, die Nachweisung seiner Bedeutsamkeit und Folgen, verbunden mit der Aufhellung und Lösung der exegetischen Schwierigkeiten, welche die biblische Berichterstattung über denselben darbietet, keine überflüßige oder unbedeutende, sondern im Gegentheil eine sehr dankenswerthe Arbeit.

Hr. Caspari hat sich, wie schon in manchen andern Leistungen im Gebiete der alttestamentlichen Schriftauslegung, so auch hier seiner Aufgabe gewachsen gezeigt. Die Bedeutsamkeit des fraglichen Krieges wird nach allen Seiten beleuchtet und derselbe nicht mit Unrecht als der große Wendepunkt in der Geschichte Israels bezeichnet, mit welchem die schon im Pentateuch gedrohten göttlichen Strafgerichte für Gesetzesübertretung und Abfall durch fremde heidnische Nationen endlich einzutreten begannen und mit wenigen Unterbrechungen sich fortsetzten, bis die nationale Existenz Israels vernichtet war und das Volk in fremdem Lande unter heidnischen Gebietern für seinen frühern Abfall büßen mußte. Phekach, König von Israel, wollte nämlich dem Reiche Juda ein Ende machen und verband sich zu diesem Zwecke mit den bisherigen Erbfeinden Israels, mit den Syrern; der jüdische König Achas dagegen, der sich den zwei verbündeten Königen gegenüber zu schwach fühlte und ohne Gottvertrauen war, wandte sich an Tiglath-Pileser, König von Assyrien, um Hülfe. Die nächste Folge davon war die Vernichtung des syrischen Reiches

durch die Assyrier und der Verlust eines großen Theils des israelitischen Gebietes an dieselben, so wie auch die Zinsbarkeit Israels an Assyrien und die bald darauf erfolgende Unterjochung und Wegführung des Volkes durch den assyrischen König Salmanassar. Dem Könige von Juda war auf solche Weise gegen seine Feinde zwar geholfen, aber die Hülfe war mehr nur eine scheinbare als wirkliche, denn der assyrische König, welcher sie geleistet, wollte die günstige Gelegenheit, auch Juda in seine Gewalt zu bekommen, nicht unbenützt vorüber lassen, und Achas mußte von seinem vorgeblichen Beschützer den Frieden mit großen Geldsummen und schwerem Tribut erkaufen. Ein späterer Versuch des Königs Hiskia, das assyrische Joch abzuschütteln, hat beinah den Untergang des jüdischen Reiches zur Folge gehabt. Und obwohl für den Augenblick abgewendet, nahte derselbe doch unaufhaltsam heran und wurde endlich durch die Chaldäer, die inzwischen die Assyrier als Weltmacht abgelöst hatten, wirklich herbeigeführt. Die hierauf bezüglichen Einzelnheiten werden von Hrn. C. sorgfältig ins Licht gesetzt, und zugleich mit besonderer Rücksicht auf die damaligen Propheten zu zeigen gesucht, daß der sittlich religiöse Zustand des Volkes ein solches Schicksal zur nothwendigen Folge gehabt habe. Daß übrigens die ersten fünf Kapitel des Jesaja dem sechsten der Zeit nach wirklich vorangehen und in den spätern oder letzten Jahren der Regierung Ussia's entstanden seien (S. 4 f. 74.), will uns nicht recht einleuchten, weil nach unserm Dafürhalten das 6te Kapitel gar zu augenfällig die Einweihungsvision des Propheten beschreibt und die beschränkte Beziehung dieses Vorganges bloß auf „die Mission, dem verstockten Israel anzukündigen, daß es sich von

nun an verstocken *solle* und *müsse*“ (S. 74 f.), nicht ohne Willkührlichkeit ablaufen kann.

In Betreff der zwei Berichte über den fraglichen Krieg sagt Hr. C. zunächst: „es sind immer noch schwebende und zum Theil schon ältere Streitfragen: ob der Chronist wahre Geschichte erzählt oder ob er das, was er erzählt, rein erdichtet hat und ob er sich, wenn ihm dieß letztere nicht beigemessen werden darf, nicht doch wenigstens in seinem Berichte mehr oder weniger der Uebertreibung schuldig gemacht hat; ob, wenn das, was er erzählt, ganz oder im Wesentlichen der Wahrheit gemäß ist, die Ereignisse, von denen in beiden Berichten gehandelt wird, in *zwei* verschiedene Feldzüge oder in *einen und denselben* fallen; ob, wenn die erstere Ansicht als die richtige sich erweist, das in der Chronik Erzählte dem ersten und das in den Büchern der Könige und Jes. 7 Erwähnte dem zweiten Feldzuge angehöre oder umgekehrt; ob endlich, falls man dagegen der zweiten Ansicht den Vorzug zu geben hat, das in der Chronik Gemeldete dem in den Büchern der Könige Angeführten oder vielmehr Dieses Jenem vorangegangen ist“ (S. 28). Diese Streitfragen, so weit möglich, aufs Reine zu bringen, macht sich sofort Hr. C. zur Aufgabe und prüft zuerst den Bericht der Chronik in Beziehung auf Glaubwürdigkeit. Das Ergebniß ist die vollkommene Glaubwürdigkeit des chronistischen Berichtes, die theils daraus hervorgehe, daß gerade die hauptsächlichsten Thatsachen in demselben „entweder anderweitig oder durch ihre eigene Beschaffenheit oder auch durch Beides zugleich als ächt historisch verbürgt werden“, theils daraus, „daß alles gegen seine Glaubwürdigkeit Angeführte bei näherer Betrachtung nicht Stich halte“ (S. 31). Die

Nachweisung ist in beiderlei Beziehung befriedigend, namentlich werden einzelne Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes zum Theil sehr treffend entkräftet, wie z. B. die Bemerkung, der Chronist lasse den Achas mehrere Söhne opfern (2 Chron. 28, 3.), während die Bücher der Könige nur von Einem reden, oder er lasse einen Sohn des Achas erschlagen werden (2 Chron. 28, 7.), wo dieser doch noch keinen streitbaren Sohn haben konnte. Hr C. zeigt, daß im ersten Falle der Plural (בָּנָיו) nur ein rhetorischer sei, und im zweiten das בֶּן־הַמֶּלֶךְ im weiteren Sinne nur überhaupt einen Königssohn, einen königlichen Prinzen, nicht aber gerade einen Sohn des Achas, bezeichne. Auch der Vorwurf, daß die vielen in der Chronik von Propheten, Königen und Priestern gehaltenen Reden vom Chronisten erdichtet seien, weil sie in Gedanken, Ausdruck und Sprache sowohl mit einander als mit den Gedanken, dem Ausdrucke und der Sprache des Chronisten selber durchaus ähnlich seien, wird durch nähere Untersuchung einzelner Beispiele gut beseitigt und die fragliche Aehnlichkeit aus der selbstständigen Darstellungsweise des Chronisten und der formell freien Behandlung seiner Quellen erklärt.

Nachdem die Wahrheit und Glaubwürdigkeit des chronistischen Berichtes dargethan ist, geht Hr. C. zu der weiteren Frage über, ob der syrisch-ephraimitische Krieg in zwei Feldzügen bestanden habe oder bloß in Einem. Die Ersteres behaupten, theilen sich in zwei Klassen, indem sie entweder in der Chronik (2 Chron. 28, 5—8.) den ersten und im 2ten Buch der Könige (16, 5—9.) den zweiten Feldzug beschrieben finden, oder umgekehrt. Letzteres hält Hr. C. mit Recht für unbedingt verwerflich, weil ja der 2 Kön. 16.

beſchriebene Feldzug durch die Dazwiſchenkunft der Aſſyrier beendigt und den beiden verbündeten Königen die Fortſetzung oder Wiederholung desſelben unmöglich gemacht wurde. Sofort handelt es ſich nur noch darum, ob in der Chronik der erſte und im 2ten Buch der Könige der zweite, oder ob an beiden Stellen ein und derſelbe Feldzug beſchrieben werde. Eine genaue und ſorgfältige Abwägung der Gründe, die für die eine und andere Anſicht ſprechen oder zu ſprechen ſcheinen, führt endlich zu dem Ergebniſſe, daß die erſtere Anſicht wohl den Vorzug verdienen würde, wenn nicht in Jeſ. 7, 6. ein triftiger Grund für letztere läge. Dieſer Grund ſoll in den Worten וְנִבְקְעֶנָּה אֵלֵינוּ liegen. „Nach dieſen Worten war nämlich Judäa beim Beginne des Feldzuges in 2 Kön. 16 und Jeſ. 7 noch ganz intact, was nach einem Feldzuge, wie der war, von dem 2 Chro. 28 berichtet wird, unmöglich mehr der Fall ſein konnte. Freilich, bezöge ſich das Suffix in ונבקענה nicht auf Juda, ſondern auf Jeruſalem, wie Geſenius zu Jeſ. 7, 6 will, oder wäre ונבקענה mit und laſſet uns es theilen zu überſetzen, was noch Movers a. a. O. S. 153 thut, ſo würde der aus den in Rede ſtehenden Worten gegen die Anſicht, daß in den beiden Berichten von zwei verſchiedenen Feldzügen, und für die, daß in ihm (ihnen) von demſelben gehandelt werde, entnommene Grund wegfallen. Allein jene Annahme iſt willkührlich und dieſe Ueberſetzung ſprachwidrig. Das Suffix in נו kann nur auf das vorhergehende Juda ſelber gehen und dieſes nur das Land Juda ſein (ſ. Hitzig, z. St.), und בקע iſt nie etwas anderes als eine Stadt, ihre Thore erbrechend, einnehmen (ſ. z. B. 2 Chron. 32, 1. wo das V. wie in Jeſ. 7, 6 mit אל verbunden wird), ein Land, ſeine Päſſe

(שַׁעֲרֵי הָאָרֶץ Jer. 15, 7) ſtürmend, erobern (2 Chron. 21, 17), eigentlich ſie, es ſpalten, öffnen“ (S. 98). Allein wollen wir die Sache genauer anſehen, ſo wird ſich die Behauptung, daß die Movers'ſche Ueberſetzung „ſprachwidrig“ ſei, ſchwerlich vertheidigen laſſen. Denn בקע kommt zwar allerdings auch von Eroberung von Städten und Ländern vor, aber die Behauptung: „בקע iſt nie etwas anderes als eine Stadt, ihre Thore erbrechend, einnehmen ꝛc.“ iſt nicht richtig. בקע kommt im Kal 16 mal vor (Exod. 14, 16. Richt. 15, 19. 2 Sam. 23, 16. Jeſ. 34, 15. 48, 21. 63, 12. Ezech. 29, 7. Amos 1, 13. Pſ. 74, 15. 78, 13. 141, 7. Kohel. 10, 9. Nehem. 9, 11. 1 Chron. 11, 18. 2 Chron. 21, 17. 32, 11.) aber nur zweimal (2 Chron. 21, 17. 32, 11.) in der erwähnten Bedeutung; im Niphal kommt es 15 mal vor (Geneſ. 7, 11. Exod. 14, 21. Num. 16, 31. 1 Kön. 1, 40. 2 Kön. 25, 4. Jeſ. 35, 6. 58, 8. 59, 5. Jerem. 52, 7. Ezech. 30, 16. Zach. 14, 4. Job 26, 8. 32, 19. Sprüchw. 3, 20. 2 Chron. 25, 12.), aber nur 2 Kön. 25, 4. (und in der Parallelſtelle Jerem. 52, 7.) und Ezech. 30, 16., alſo im Grunde auch nur zweimal, in jener Bedeutung; im Piel kommt es 12 mal vor (Geneſ. 22, 3. 1 Sam. 6, 14. 2 Kön. 2, 24. 8, 12. 15, 16. Jeſ. 59, 5. Ezech. 13, 11. 13. Hoſ. 13, 8. Habak. 3, 9. Pſ. 78, 15. Job 28. 10.), aber nicht ein einziges Mal in jener Bedeutung. Im Hiphil kommt es nur zweimal vor, außer Jeſ. 7, 6. noch 2 Kön. 3, 26., aber an letzterer Stelle vom Durchdringen durch das feindliche Heer gegen den König von Edom hin, und dieſe Richtung wird durch אֶל— ausgedrückt. Bei Jeſaja kann das אֶל— die ganz gleiche Bedeutung nicht haben. Da nun das Verbum vom Spalten, vom Theilen in 2 Theile, gar oft gebraucht

wird, ſo läßt ſich nicht abſehen, warum es nicht auch Jeſ. 7, 6., wo es gerade um zwei Könige und um das Theilen Juda's unter ſie ſich handeln würde, ſo gebraucht ſein könnte. Geſetzt jedoch es ſei nicht ſo gebraucht, ſondern habe die Bedeutung „erobern, einnehmen“, ſo ſpricht Jeſ. 7, 6. immer noch nicht gegen einen zweimaligen Feldzug. Allerdings iſt „in dem ganzen ſechsten Verſe von den Plänen die Rede, die die Feinde in dem Augenblicke hatten, wo Jeſ. 7, 4 ff. ſprach“ (S. 99.); allein damit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß ihre Pläne ſchon weit früher gefaßt und ſchon in einem frühern Feldzuge zu verwirklichen geſucht worden ſeien, und jetzt ein zweiter Feldzug zum nämlichen Zwecke unternommen werden ſollte. So liegt dann der (ex hyp.) früher gefaßte, aber durch den erſten Feldzug noch nicht realiſirte Plan auch dem zweiten Feldzuge zu Grunde. Das könnte nun freilich nicht ſein, wenn dem ונבקּ zufolge Juda beim Beginne des Feldzuges, um den es ſich hier und 2 Kön. 16. handelte, „noch ganz intact“ geweſen wäre, dann könnte der 2 Chron. 28. beſchriebene Feldzug nicht vorausgegangen ſein. Allein durch וַנַּבְקִיעֶנָּה אֵלֵינוּ iſt keineswegs vorausgeſetzt, daß Juda bisher noch nichts von den Feinden gelitten habe, ſondern nur, daß es noch nicht völlig ſammt ſeiner Hauptſtadt in ihre Hände gefallen ſei; denn der Ausdruck bezeichnet, wenn er von Eroberung gebraucht iſt, eine ſolche Eroberung des ganzen Landes ſammt ſeiner Hauptſtadt (ſo lang dieſe noch ſteht, iſt auch das Land, wenn gleich etwa mit Feinden überſchwemmt, noch nicht erobert), in Folge deren, wie 7, 6b. zeigt, ein von Ephraim und Syrien abhängiger Vaſallenkönig hätte aufgeſtellt werden können. So weit aber war die Sache in dem 2 Chron. 28, 5—8. beſchriebenen

Feldzuge noch nicht gediehen, und dieser kann somit immerhin zu der Zeit, um die es sich Jes. 7, 6. handelt, vorausgegangen sein, ohne daß der fragliche Ausdruck dadurch unstatthaft würde. Wenn Herr C. noch bemerkt, nach 2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1. sei Judäa zur Zeit, als Rezin und Phekach gegen Jerusalem heraufzogen, noch unbezwungen und unerobert gewesen und Achas habe noch Streitkräfte in Fülle gehabt; so ist ersteres richtig, weil ja die Eroberung der Zweck des Feldzuges war, was aber einen frühern Feldzug zu gleichem Zwecke nicht ausschließt, letzteres dagegen liegt nicht in den beiden angeführten Stellen, vielmehr deutet der ungeheure Schrecken, der nach Jes. 7, 2. auf die Kunde vom Herannahen der beiden Könige im ganzen Volke entstund, gerade auf das Gegentheil hin. Damit wollten wir jedoch nicht eine definitive Entscheidung über die schwierige Frage geben, sondern nur bemerklich zu machen suchen, daß die von Herrn C. bekämpfte Ansicht doch wohl noch nicht endgiltig widerlegt sei, so sehr wir auch dem Scharfsinn und der glücklichen Combination, die er in Bekämpfung derselben, sowie in der ganzen vorliegenden Schrift an den Tag gelegt hat, Anerkennung schuldig sind.

Welte.

5.

Lateiniſche und griechiſche Meſſen aus dem zweiten bis ſechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joſeph Mone, Archivdirector zu Carlsruhe. Mit einer Schrifttafel. Frankfurt a. M. Verlag von Carl Bernhard Lizius. 1850. 170 und V S. 4. Preis 4 fl. 30 kr.

Unter dieſem Titel hat der rühmlichſt bekannte Verfaſſer mehrere Fragmente älterer Liturgien herausgegeben, welche ihm bei Gelegenheit ſeiner antiquariſchen Forſchungen vorkamen, und von denen das Bedeutendſte eilf Meſſen aus einem alten Gothiſch-Gallicaniſchen Sacramentarium ſind. Den Fragmenten ſind ſorgfältig gearbeitete Abhandlungen über die Gallicaniſche, Africaniſche und Römiſche Meſſe beigegeben, ſowie paläographiſche Unterſuchungen über die gebrauchten Handſchriften; namentlich aber ſind die Erörterungen über das Galliſche Vulgärlatein, in welchem die Gallicaniſchen Meſſen abgefaßt ſind, ſehr geeignet das Intereſſe der Sprachforſcher zu erregen.

In der Vorrede ſucht der Herr Verfaſſer ſich zu rechtfertigen, daß er als Laie ſich in das Heiligthum der Theologie wage. Wir ſind nicht ſo überhierarchiſch geſinnt, daß wir ſo treffliche Mitarbeiter, die eine ſeltene Glaubenstreue und Beſcheidenheit mit einer nicht minderen Gelehrſamkeit verbinden, abzuweiſen uns erlaubten, und Beiträge ſo bedeutender Art nicht mit Freuden annehmen ſollten. Zwar glauben wir das Alter der Gallicaniſchen Fragmente nicht ſo hoch anſetzen zu dürfen, als es Herr Mone gethan hat. Sicher ſcheint es uns aber zu ſein, daß er die älteſten unter allen bis jetzt bekannten Gallicaniſchen Meſſen entdeckt hat, ein Denkmal der Tradition von hohem Alter

und großem dogmatischem Werth — und dieses ist Verdienst genug und Grund genug dem geehrten Herausgeber darob Glück zu wünschen. Unser Urtheil wird sich nach seinen beiden Seiten rechtfertigen, wenn wir in Kurzem das Alter der Fragmente einer nochmaligen Prüfung unterwerfen.

Fangen wir mit dem Codex, der Abschrift an, so hat Herr Mone mit überzeugenden Gründen dargethan, daß sie nicht jünger sein kann als das siebente Jahrhundert. Sie wurde in einem Reichenauer Codex rescriptus gefunden; das darüber Geschriebene aber, der Commentar des heil. Hieronymus zu Matthäus, gehört seinem Anfang nach bereits in die genannte Zeit. Beides also, die Abschrift des Commentars und die der Liturgie, muß älter sein als das Kloster Reichenau, das um 724 gestiftet wurde und der Palimpsest möchte von dem Stifter des Klosters, dem heil. Pirmin, aus seinem Vaterlande Austrasien mitgebracht worden sein. Doch wir müssen noch höher hinaufsteigen. Auf dem letzten Blatte finden sich zwei Gebete, welche auf einen Einfall fremder Völker Bezug haben. Sie sind mit Merovingischer Schrift des VI. Jahrhunderts geschrieben. Ferner, die Messe des hl. Germanus, Bischofs von Aurerre ist am Ende von einer andern, etwas jüngeren Hand beigefügt. Daraus läßt sich mit Recht schließen, daß diese Messe erst später, als die Verehrung des genannten Heiligen aufkam, als eine neue zu dem ursprünglichen Codex beigesetzt wurde. Da nun der heil. Germanus 448 starb, so kann der ältere Haupttheil, nämlich die zehn ersten Messen, nicht lange nach der Zeit des heil. Germanus geschrieben worden sein, sondern eher früher. Daß aber keine weitere Messe zu Ehren eines jüngeren Heiligen als

Germanus dem Meßbuch beigefügt worden, steht fest, indem die Messe dieses Heiligen mitten in der Seite, und mit ihr der Codex aufhört. Dieses Alles bestätigt die Vergleichung der Schrift. Nach Mone's hierin durchaus competenten Urtheil gehört die Messe des heil. Germanus nach ihrer Schrift in die zweite Hälfte des V. oder in den Anfang des VI. Jahrhunderts, die Schrift der ersten zehn Messen aber ist in die erste Hälfte des V. Jahrhunderts zu setzen.

So viel von der Abschrift der Messen! Nun fragt es sich weiter, wie alt die Liturgie selbst ist: und diese Frage ist bei weitem dunkler und schwieriger zu lösen. Herr Mone führt uns hinauf bis in das II. Jahrhundert. Prüfen wir die Gründe, welche er für seine Ansicht beibringt!

Das Meßbuch, sagt er, hat wenig Messen. Die Messen haben in der Handschrift Ordnungszahlen. Bei der dritten steht die Zahl V, bei der vierten VI. Sonach können vorne nur zwei Messen fehlen. Es ist also der Codex wahrhaft ein libellus, wie man öfters die Meßbücher bei ältern Schriftstellern genannt findet. Die wenigen Messen haben keine Beziehung auf irgend einen speciellen Tag. Von Heiligenmessen findet sich außer einer Erwähnung der unschuldigen Kinder und des Elias in den Contestationen der 8ten und 9ten Messe, und der späteren Messe des heil. Germanus, keine Spur. Dieses ist ganz der Character der Griechischen Liturgie, welche ebenfalls wenige Messen mit besonderer Beziehung auf den Tag hat, während alle Occidentalischen, selbst die ältesten, bereits viele Heiligenmessen haben. Aus der Griechischen Liturgie ist aber die Gallicanische entstanden. Also stehen

unſere Meſſen ganz nahe dem Urſprung der Gallicaniſchen Liturgie.

Ich weiß nicht, ob es ſo ſicher feſtſteht, daß nur zwei Meſſen verloren gegangen ſind. Die Ordnungszahl kann für eine beſondere Claſſe von Meſſen, nicht für das ganze Buch, gegolten haben. In der That ſind in allen vorhandenen Gallicaniſchen Liturgien am Schluß mehrere missae dominicales oder quotidianae. Einige der Mone'ſchen ſind Todtenmeſſen, wie der geehrte Herausgeber ſelbſt angibt. Daraus würde zugleich klar werden, warum die Meſſen durchaus keine Beziehung auf einen beſondern Tag haben. So ſind die missae dominicales und quotidianae in den bereits herausgegebenen Sacramentarien auch beſchaffen. Gelten nun die Ordnungszahlen blos für dieſe Meſſen, ſo kann das Meßbuch noch viele andere de tempore und de sanctis enthalten haben. Mone ſagt, es ſei ganz unwahrſcheinlich, daß der heil. Martinus in dieſem Meßbuch erwähnt worden ſei. Warum aber? Mir iſt das Gegentheil viel wahrſcheinlicher. Denn wer die Meſſe des heil. Germanus beifügte, der muß ſicherlich auch die des in ganz Gallien gefeierten Martinus gehabt haben. Sollte man in einer Zeit, wo alle occidentaliſchen Liturgien Heiligenmeſſen in großer Anzahl hatten, in Südfrankreich allein eine Liturgie beibehalten haben, die ſo wenige enthielt? Auch hat die Meſſe des heil. Germanus die Ordnungszahl VII, die nicht zu den übrigen paßt. Dieſes möchte zum Schluß berechtigen, daß ſechs andere Meſſen dieſer Art vorangingen. Ueberhaupt läßt ſich aus einem ſolchen Bruchſtück kein ſicherer Schluß auf die Beſchaffenheit des Ganzen ziehen.

Doch die Zeit, in welcher die Liturgie abgefaßt wurde,

ſoll ſich nach darin vorkommenden Stellen deutlich als eine erweiſen, in welcher es nicht nur in jenen Gegenden noch Heiden gab, und noch keine Verbindung zwiſchen Staat und Kirche beſtand, ſondern auch die Verfolgungen noch wütheten; und zwar ſollen deutliche Anſpielungen auf die Verfolgung der Kirchen von Lyon und Vienne zur Zeit des heil. Irenäus ſich darin vorfinden. In einem Gebet der 4ten Meſſe heißt es nämlich: praesta veraciter te credere, rationabiliter confiteri, si tentatio ingruat, non negare. In der 7ten Meſſe: afflictos poenis et vexationibus..... exaudire dignetur. Am deutlichſten aber ſpreche die Contestatio der 5ten Meſſe. Nullae quidem, heißt es, nobis adhuc citharae personant. Sancti tui, qui (dieſes qui ſoll überflüſſig ſein oder ein Zeitwort fehlen) bestiam saeculi hujus concordia virtutum perseverante vicerunt. (So ſetzt Mone die Interpunction.) Nullum de nobis Moysi canticum, qui inter fluctus adhuc istius saeculi volutamur. Nulla vox angelorum, nisi forte laudare nos possunt (ſtatt deſſen will Mone possumus leſen) cum filii tui dilectissimi corpus sacramus et sanguinem. Sed pia cura pro populo et sancta pro salute plebis oratio et mens cultui intenta divino, si non potest majestatem tanti operis explicare, nititur tamen usum concessi muneris frequentare. Und weiter unten: Quid loquar? ad tuorum cineres martyrum torquentur incorporeae (ſtatt deſſen ſoll corporeae zu leſen ſein) potestates; urit hic limus quos flamma non tangit, torquet favilla, quos ungulae poena non invenit, auditur gemitus, quorum tormenta non cernimus. Dieſe Sätze ſollen ſich alle auf noch gegenwärtige Verfolgungen beziehen. Der Zuſtand der Chriſten wird mit der ägyptiſchen und der babyloniſchen Gefangenſchaft der Juden

verglichen. Noch tönen ihnen nicht die Sionsharfen, eine Anspielung auf Psalm 136, noch kann kein Befreiungsgesang wie der des Moses angestimmt werden. Mit Mühe werden Meßopfer und Agape (pia cura pro populo) abgehalten, umsonst bemüht sich der Christ die Majestät seines Gottesdienstes öffentlich zu zeigen, mens cultui intenta divino, si non potest tanti operis explicare majestatem, nititur tamen usum concessi operis frequentare. Wir können dich zwar loben, singt die Präfation, aber unser Meßopfer nicht mit englischem Gesang begleiten, d. h. frei und laut dein Lob singen: nulla vox angelorum etc. Noch fallen Martyrer als Opfer der Verfolgung: Sancti tui etc. und ad tuorum cineres martyrum etc.

Allein mit allem Verlangen dem Herrn Verfasser entgegen zu kommen, können wir uns unmöglich überzeugen, daß letztere Stelle den angegebenen Sinn habe, die ägyptische und die babylonische Gefangenschaft sind hier offenbar bloß Bilder des jetzigen Lebens im Gegensatz zur himmlischen Seligkeit, und es soll nur soviel damit gesagt werden, daß wir zwar auf Erden Gott noch nicht würdig preisen können, wie es im Himmel die Heiligen jetzt thun und auch wir es einst thun werden, aber dennoch uns bemühen wollen, das Mögliche zu leisten. Zwar, sagt die Liturgie, erklingen uns noch nicht die Harfen (des himmlischen Jerusalem), deine Heiligen, welche die Bestie dieser Welt besiegt haben, singen uns noch nicht ein Moseslied, die wir noch in den Wellen dieser Zeit hin- und hergeworfen werden. Beide Sätze gehören zusammen: die Heiligen nehmen hier die Stelle des Moses ein; da ihr Volk, das christliche, noch nicht durch das Meer dieser Welt an's jenseitige Ufer gelangt ist, können sie den Siegspäan

noch nicht ſingen. Noch erſchallt, fährt die Liturgie fort, keine Stimme von Engeln, wenn nicht etwa uns loben können (possunt iſt beizubehalten) jene, welche unter uns ſein mögen, wenn wir deines geliebten Sohnes Leib und Blut weihen: ein Gedanke, der ſich auch bei Chryſoſtomus findet. Doch die fromme Fürſorge für das Volk (hier eine geiſtige) und das heilige Gebet für des Volkes Heil und der um den göttlichen Dienſt beſorgte Sinn, wenn er auch eines ſolchen Werkes Majeſtät nicht auszuſprechen oder ganz zu entfalten vermag, bemüht ſich dennoch der geſpendeten Gabe Gebrauch häufig zu wiederholen. Man ſieht, es handelt ſich hier um die innere Schwierigkeit, Gott würdig zu preiſen, nicht um äußere Hinderniſſe.

Was die zwei anderen Stellen angeht, ſo ſcheinen ſie auch mir ſich auf Verfolgungen zu beziehen. Allein aus dieſen Andeutungen läßt ſich dennoch nicht beweiſen, daß die Liturgie in ihrer ganzen jetzigen Geſtalt aus den Zeiten der Verfolgungen herſtamme. Denn auch in den zwei Mabilloniſchen Liturgien [1]) wird am Charfreitag für die Brüder, welche um Chriſti willen verbannt, zu den Minenarbeiten verurtheilt oder in den Kerker geworfen ſind, gebetet. Es ſind dieſes allerdings ältere Stücke, welche in der Liturgie ſich erhielten, die aber keineswegs beweiſen, daß ſie ganz in jene Zeiten gehöre. Auch hat es noch im VI. Jahrhundert und ſpäter Gefahr des Abfalles und Verfolgungen von Seite der Arianiſchen Barbaren gegeben.

Herr Mone fühlte wohl ſelbſt, daß man ihm Solches vorhalten und namentlich die Contestatio der 5. Meſſe auf obige Art erklären könne. Er iſt daher dieſer Einwendung

1) Liturgia Gallicana p. 244. Mus. Ital. T. I. p. 320.

zuvorgekommen mit der Antwort, die geschichtlichen Beziehungen seien viel zu bestimmt, um eine solche Deutung zuzulassen. Sämmtliche Stellen sollen Züge enthalten, die sich nur auf die Verfolgung vom Jahre 177 beziehen können. Es wird also auf eine genaue Prüfung dieser Beweise ankommen.

Von den übrigen Verfolgungen, sagt Mone, ist nicht bekannt, daß Christen dabei abgefallen seien, was doch nothwendig ist, um ein Gebet zu motiviren, mit welchem dieses Unglück abgewendet werden soll. Dieses erzählt aber der bekannte Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne ausdrücklich von der Verfolgung zur Zeit des hl. Irenäus. Bei jener Gelegenheit gaben der geheime Gottesdienst der Christen und die Agapen Veranlassung zur Verläumdung, als äßen sie Menschenfleisch und trieben Blutschande. Auch in der Contestation werden der geheime Gottesdienst und die Agapen erwähnt. Es werden darin die Märtyrer sancti genannt, weil sie, wie der Brief erzählt, aus christlicher Demuth den Namen „Märtyrer" abgelehnt hätten, daher auch der Brief bei Eusebius sie gewöhnlich nur Heilige nenne. Die Märtyrer jener Verfolgung wurden von Thieren im Amphitheater zerrissen. Dies gibt der Contestation Veranlassung, den Teufel, mit dem sie kämpften, und der die Verfolgung hervorbrachte, bestia hujus saeculi zu nennen. Auch die concordia perseverans virtutum wird im Brief wie in der Präfation hervorgehoben. Eine Hauptstelle soll aber jene sein: ad tuorum cineres martyrum torquentur incorporeae potestates, urit hic limus quos flamma non tangit, torquet favilla etc. Statt incorporeae potestates will Mone gelesen wissen corporeae potestates. Es könnten nicht die bösen Geister sein.

Denn wie könne man von dieſen ſagen, die Flamme quäle ſie nicht, da dieſes offenbar der Bibel widerſpreche (Matth. 25, 41)? Und da die Teufel überhaupt keine Chriſtenverfolgung erdulden, ſo müſſe hier ein Schreibfehler ſein. Die corporeae potestates ſeien die *πόλεως* oder *πολιτικαὶ ἐξουσίαι*, von welchen der Brief der Gemeinden ſpricht. Bei quos, welches mit potestates im Genus ohnedies nicht übereinſtimmt, ſei dann ein neuer Satz anzufangen, der ſich auf Zeitgenoſſen beziehe, die in der Noth nicht ſtandhaft blieben. Warum aber die Leiber der Märtyrer gerade Aſche und limus genannt werden, dieſes erkläre ſich leicht aus den Vorgängen bei der Verfolgung von 177. Die Heiden verbrannten die Leiber und warfen die Aſche in die Rhone.

Ich muß geſtehen, daß ich immer noch nicht überzeugt bin: ich habe ein gewiſſes Mißtrauen gegen Erklärungen, die auf ſo vielfacher Aenderung der Lesart und Auseinanderreißung der Sätze beruhen. Die meiſten der angeführten Züge ſind ſolche, die ſich in jeder Verfolgung wiederfinden. Stets iſt Gefahr des Abfalles damit verbunden, ſtets gibt es Märtyrer, die einmüthig der hölliſchen Beſtie widerſtehen, ſtets iſt der Gottesdienſt gehemmt u. ſ. w. Die einzigen völlig klaren Züge müßten in jener Stelle ad tuorum cineres etc. liegen, welche auch allein wirklich von Märtyrern redet. Hinſichtlich dieſer müſſen wir vor Allem bemerken, daß es durchaus nicht angeht, incorporeae in corporeae zu ändern. Dagegen ſteht nicht, daß es heißt, dieſe Mächte würden nicht von der Flamme berührt. Denn die Anſichten waren hierüber nie ſo einſtimmig, daß man daraus einen Grund entnehmen könnte, eine Lesart zu ſtreichen. Das andere Hauptfun-

dament der Mone'schen Erklärung ist, daß die Reliquien Lehm genannt werden, was sich nur aus dem endlichen Schicksal der Märtyrer von Lyon erklären lasse. Der Zusammenhang der Stelle führt uns auf ein ganz anderes Resultat. Es wird dort Gott wegen der Erschaffung des Menschen gepriesen; aus Lehm habe er ihn gemacht, und dennoch, welche Würde ihm gegeben! Huic limo leges (das mosaische Gesetz), huic limo profetarum oracula, angelorum ministeria ministrarunt, huic limo ipse Dominus Jesus .... cruce sui corporis triumphavit, und endlich quid loquar, ad tuorum cineres martyrum etc. Jedermann sieht, daß der Leib der Märtyrer in keinem andern Sinne limus heiße, als der Mensch überhaupt, dessen niedrigen Ursprung die Liturgie in Gegensatz bringt mit dem, was Gott aus ihm gemacht hat.

Hiemit soll nicht geläugnet werden, daß einzelne Stücke aus früheren Zeiten stammen, wie bereits von den zwei andern Stellen, welche von Verfolgung sprachen, gesagt wurde. Dann ist auffallend, daß in der praefatio der 7ten Messe, wo für alle Stufen der Hierarchie und alle Stände der Kirche im Einzelnen gebetet wird, keine Erwähnung von Fürsten geschieht, dagegen gerade in demselben Gebete die afflicti poenis et vexationibus aufgeführt werden. Aber für die Bestimmung des Alters der ganzen Messen kann ich dieses nicht für maßgebend halten, indem schlagende Gründe beweisen, daß sie nach dem nicänischen Concil und wohl noch ein Jahrhundert später abgefaßt sein müssen.

Schon der Ausdruck trias, trinitas, der beinahe auf jeder Seite vorkömmt, beweist, daß die Messen nicht aus dem II. Jahrhundert seyn können, in welchem dieser Aus-

druck eine große Seltenheit war. Er kömmt zuerst bei Theophilus von Antiochien und zwar nur Einmal vor und dann bei Tertullian. In der Collectio der 3. Messe haben wir ferner das Nicänische ὁμοούσιον: filium cum patre semper extantem omnia saecula *cumsub*stantialiter et aequaliter dominantem etc. In der Contestatio derselben Messe wird der hl. Geist genannt ex patre et filio mystica processione subsistens. Die Beisetzung dieses Titels, die offenbar ebenso aus dogmatischer Absichtlichkeit hervorgegangen ist, wie die des Consubstantialis beim Sohne, scheint zusammenzuhängen mit der Hinzufügung des Beisatzes filioque zum Symbolum, welcher Gebrauch zuerst in den spanischen Kirchen aufkam, um die Gottheit des hl. Geistes gegen die einwandernden Arianer zu behaupten, und von da sich nach Frankreich und Deutschland verbreitete. Das erste Concil, welches das filioque zum Symbol fügte, war das Spanische gegen Priscillian von 447. Es kann dieser Punkt in Süd-Frankreich nicht zur Sprache gekommen sein vor dem Einfall der Arianischen Barbaren im Anfange des V. Jahrhunderts, so daß unsere Stelle jedenfalls eine sehr frühe Spur dieser dogmatischen Formel sein muß.

Auf dasselbe Resultat führte mich eine nähere Erwägung der von Mone zu Gunsten seiner Hypothese angeführten Stelle, worin es heißt, böse Geister erduldeten große Pein und heulten am Grabe der Märtyrer. Dieses muß sich wohl auf ein oder mehrere besonders auffallende Facta beziehen, welche der Abfassung der Liturgie vorausgegangen waren. Diesen Eindruck macht wenigstens dieser so specielle Zug mitten unter einer Zahl anderer sehr allgemein gehaltener Beweise der Würde des Menschen. Gregor von

Tours erzählt nun in ſeinem Buch de gloria martyrum [1]), daß die Energumenen, wenn ſie zum Grabe des hl. Märtyrers Julian gebracht wurden, (plerumque) gegen den Heiligen ſich heftig beklagten, daß er zu ſeinem Feſte alle Heilige zuſammenrufe, den Martinus, den Privatus, den Ferreolus, ſeine Genoſſen u. ſ. w., um ſie noch ärger zu quälen. Von einem Energumenus wird erzählt [2]), er ſei vor den Reliquien des hl. Julian geflohen und habe gerufen: quod martyris Juliani virtute *exureretur*. Von einem andern, daß er zu Tours vor Reliquien des Heiligen zum heiligen Martin gerufen habe, warum er auch noch den Julian herbeirufe [3]). Man ſieht, es handelt ſich von einem Factum, das ſich häufig wiederholt haben ſoll, von einem hochgefeierten Märtyrer, dem Gregor das ganze zweite Buch ſeines Werkes über die Herrlichkeit der Blutzeugen geweiht hat. Nun ſtarb Julian des Märtyrertodes in der Verfolgung unter Diocletian. Durch Combination der verſchiedenen Erzählungen und Beobachtung der Reihenfolge derſelben bei Gregor iſt es mir außerdem ſehr wahrſcheinlich geworden, daß dieſe Wunder hauptſächlich in der über ſeinem Grabe gebauten Baſilica geſchahen, und daß dieſe erſt nach dem Einfall der Burgunder, alſo nach den erſten Jahren des V. Jahrhunderts errichtet wurde [4]).

So ſehr ich alſo überzeugt bin, daß die gallicaniſche Liturgie überhaupt aus den Zeiten des hl. Irenäus herſtammt und auch in unſeren Meſſen die Grundzüge und viele Theile älteſten Urſprungs ſind, kann ich ſie dennoch

1) l. 2. c. 30.
2) c. 44.
3) c. 34.
4) Vgl. c. 7. 9.

nach ihrer jetzigen Gestalt nicht vor dem Anfang des V. Jahrhunderts abgefaßt sein lassen.

Doch kann die Liturgie auch nicht nach dem Chalcedonensischen Concil, also nach 451 zusammengesetzt worden sein. Zu dieser Annahme bestimmt mich folgende Stelle aus der zweiten Contestatio der 6. Messe: Salutare verbum misit e coelo, quod humani corporis *immixtione* concretum perditas saeculi partes et vulnera antiqua curaret. Es ist nicht wohl wahrscheinlich, daß man nach den Definitionen gegen Eutyches einen solchen Ausdruck in einer Liturgie hätte stehen lassen. Hiezu sind noch die oben angeführten Mone'schen Gründe für die Zeit der Handschrift beizufügen, worauf nach allem zu schließen unsere Liturgie in die erste Hälfte, wohl in das zweite Viertel des V. Jahrhunderts zu setzen ist.

Dennoch bleibt sie die älteste aller bis jetzt bekannten gothisch-gallicanischen Liturgien. Denn die vom sel. Cardinal Thomasius [1]) und von Mabillon in der Liturgia Gallicana [2]) herausgegebene ist später als 687, indem der hl. Leodegarius, der in diesem Jahre starb, darin vorkömmt. Eine andere gothisch-gallicanische Liturgie, welche Mabillon im Museum Italicum herausgab [3]), ist aus dem Ende des VI. und Anfang des VII. Jahrhunderts. Einige kleine Fragmente, die Cardinal Majo entdeckt hat [4]), sind zu unbedeutend um hier in Betracht zu kommen. Die anderen Arten der gallicanischen Liturgie, die fränkische und die mittelgallische Messe sind jüngere Formen.

---

1) Codices Sacramentorum Romae 1680 p. 263.
2) Liturgia Gall. p. 188.
3) Museum Italicum T. I. p. 278.
4) Scriptt. Vett. nova coll. Romae 1838. T. III. p. 247.

Groß iſt ferner die dogmatiſche Wichtigkeit der von Mone entdeckten liturgiſchen Fragmente. Außer deutlichen Beweiſen für Meßopfer, Gebet für die Todten, Verehrung der Heiligen und Reliquien finden ſich noch folgende für die Transſubſtantiation, die wir ihrer Bedeutung halber beſonders herausheben. In der 3. Meſſe wird Gott gebeten, ut haec oblatio in Christi corpore et cruore *conversa* proviciat, und ferner ut panis hic *mutatus* in carne et calex *translatus* in sanguine sit totius gratia etc.; in der 4. Meſſe, ut fiat nobis legitima eucharistia in transformatione [1]) corporis et sanguinis Domini.

Indem wir auf dieſe Weiſe den wahren Werth des Mone'ſchen Fundes hergeſtellt haben, glauben wir dem geehrten Herausgeber die beſte Anerkennung von Seite eines Recenſenten haben widerfahren zu laſſen — ein unparteiiſches Lob.

Zum Schluſſe erlaube ich mir bei dieſer Gelegenheit

---

1) Ueber dieſen Ausdruck ſiehe meine Kritik der Vorleſungen von Thierſch H. III. S. 111. Forma, μορφή war bei den Alten ſo viel wie οὐσία. Zu dem dort als Beweis Beigebrachten kann man hinzufügen den Anfang der Metamorphoſen des Ovid: In nova fert animus mutatas dicere formas corpora, während doch ſeine Metamorphoſen die Subſtanz betrafen. Dieſes ſchien den Auslegern des Ovid ſo auffallend, daß Scaliger es einen unglücklichen Verſuch nannte, Voſſius eine Hypallage annahm. Ueber dieſen und den ähnlichen Ausdruck transfiguratio vgl. man folgende höchſt inſtructive Stelle aus Tert. adv. Prax. c. 27. Er will beweiſen, daß das Wort ſich bei der Menſchwerdung nicht verändert habe: Deum immutabilem et *informabilem* credi necesse est, ut aeternum. *Transfiguratio* autem interemptio est pristini. Omne enim quodcunque *transfiguratur* in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse, quod non erat . . . Sermo autem Deus et Sermo Domini manet in aevum, perseverando scilicet in sua *forma* . . . Si enim Sermo ex *transfiguratione et demutatione substantiae* caro factus est, una jam erit *substantia* Jesu ex duabus.

einiger Fragmente einer Gelaſianiſchen Liturgie zu erwähnen, welche mir in die Hände gekommen ſind. Sie bieten eine Liturgie dar, welche am meiſten mit der Gelaſianiſchen übereinſtimmt, welche der Abt Gerbert in ſeinen Monumentis veteris liturgiae alemannicae aus einem Codex von Rheinau vom VIII. Jahrhundert und zwei jüngeren von St. Gallen herausgegeben hat. Als Gelaſianiſch erweiſen ſie ſich durch die vielen Präfationen, welche hier noch contestationes genannt werden wie im Gerbertiſchen Codex von Rheinau. Ferner dadurch, daß ſie die oratio super populum auch außerhalb der Faſtenzeit haben und endlich durch die Erwähnung der ſieben Meſſen pro scrutiniis, welche ſich im Gregorianiſchen Sacramentar nicht mehr vorfinden. Leider ſind es nur ſechs Meſſen und Stücke von zweien. Außerdem findet ſich der Schluß der Traditio symboli ad catechumenos wie bei Gerbert im II. Band S. 3 und eine Rubrik über die Meſſen pro scrutiniis, die ſich nicht bei Gerbert vorfindet, wohl aber bei Martene de antiquis ecclesiae ritibus in der zweiten Taufordnung (Band I. S. 101), nur daß unſere Rubrik das Ende abkürzt. Die Fragmente finden ſich in zwei Pergamentfoliobögen, wovon der eine der Univerſitätsbibliothek zu Würzburg, der andere dem hiſtoriſchen Verein daſelbſt angehört. Die Schrift iſt aus der Mitte des IX. Jahrhunderts.

Dr. Denzinger,
Profeſſor in Würzburg.

Literarischer Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

☞ In unserm Verlage erscheinen nachbenannte **wichtige katholische Zeitschriften:**

Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit. Herausgegeben mit einem Verein von Katholiken, durch **J. N. Ginal** und Dr. **J. Zinsler.** 19. Jahrg. 1850. 156 Nummern mit 24 Beilagen und 24 Kath. Literaturblättern. — Gr. Quart. Abonnementspreis auf den Postämtern **aller Staaten** und in allen Buchhandlungen nur 6 fl. rhn. = 5 fl. C.-M. = 4 Thaler. — Diese, nun 19 Jahre bestehende, sich allein rechtmäßig so nennende **„Sion"** übertrifft unter der gegenwärtigen Redaktion durch ihre Fülle der gediegensten Original-Aufsätze und Correspondenzen aus allen Ländern, namentlich aus Bayern, allen Theilen des Kaiserth. Oesterreich, der Schweiz, Preußen, vom Rhein, Belgien ꝛc., wohl alle ähnlichen Blätter; jeder Geistliche sollte sie daher lesen. Wir können mit Berufung auf die schon vorliegenden Hefte von 1850 nur bitten: Tolle, lege; in jeder Buchhandlung und durch jedes Postamt kann man Probeblätter erhalten.

Siloah. Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche. Redigirt von Dr. **M. Deutinger** und **M. Huttler.** 1. Jahrg. 1850. 104 Nummern mit 52 Beilagen und 24 Kathol. Literaturblättern, Gr. Oktav. Abonnementspreis auf den Posten **aller Staaten** und in allen Buchhandlungen 5 fl. rhein. = 4 fl. 10 kr. C.-M. = 3 Thlr. Preuß. Der Titel dieser Zeitschrift deutet deren Tendenz und Inhalt als eine solche an, bei deren Verwirklichung sich jeder denkende, wissenschaftlich regsame Geistliche und kirchlich gesinnte Laie aus Gewissenspflicht um so mehr eifrig betheiligen sollte, als Keiner die der Kirche drohenden Gefahren der Jetztzeit verkennen wird. Die vorliegenden Hefte beweisen zur Evidenz, auf welche geniale, verständliche und gründliche Weise die **„Siloah"** ihre verkündigte Aufgabe löset. In den Beilagen werden meisterhafte Predigtmuster auf alle Sonn- und Feiertage gegeben. — Die Preise dieser beiden Zeitschriften dürfen, laut Staatsverträgen, auf keiner Post erhöhet werden, Fälle vom Gegentheil beliebe man uns zur Abhülfe sofort anzuzeigen. Auf allen Posten gilt **halbjähriges** Abonnement, die Versendung geschieht dann stückweis, im Buchhandel heftweis alle 14 Tage.

Augsburg, Ende März 1850.

Karl Kollmann'sche Buchhandlung.

In
WILHELM BRAUMUELLER'S
Buchhandlung des k. k. Hofes und der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, ist so eben erschienen:

Actenstücke,
die bischöfliche Versammlung zu Wien
betreffend.

Gr. 8. Broschirt: 12 Ngr.

Inhalt der Verhandlungen:

1. Einleitende Erklärung der versammelten Bischöfe,
2. Ueber den Unterricht.
3. Ueber kirchliche Verwaltung, geistliche Aemter und Gottesdienst.
4. Ueber die geistliche Gerichtsbarkeit.
5. Erledigung von Seite des k. k. Ministeriums.
6 Aus dem a. u. Vortrage des Ministers des Cultus und Unterrichts vom 7. April 1850.

Bei **Gebr. Karl und Nikolaus Benziger** in Einsiedeln sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Vier Bücher von der Nachfolge Christi von Thomas von Kempen. Und ein vollständiges Gebetbuch im Geiste der Nachfolge Christi. Feine Ausgabe mit sechs Bildern. 18. 480 Seiten. 7 Ngr. oder 21 kr.

Die vier Bücher der Nachfolge Christi sind von zwei frommen und gelehrten katholischen Priestern aus dem Lateinischen übersetzt, mit Benutzung der besten bereits gedruckten deutschen Uebersetzungen. Das Gebetbuch ist aus den vorzüglichsten Gebeten im Geiste der Nachfolge Christi sorgfältigst gesammelt und sehr umfangreich. Hiezu sind fünf Register in der Weise sinnreich geordnet, daß der ganze Inhalt gar leicht um so mannigfaltiger anziehend und lehrreich benutzt wird. Das ganze Werk erscheint hier in 480 Seiten kleinen, niedlichen Formats (wovon 286 Seiten die vier Bücher der Nachfolge Christi umfassen.) ist mit ganz neuen, sehr leserlichen Typen auf fein weiß Druckpapier gedruckt und mit sechs so schönen als geeigneten Bildchen geziert: Also wird man sich durch Vergleichung bald überzeugen, daß keine einzige deutsche Ausgabe der Nachfolge Christi sammt Gebetbuch, von allen bisher erschienenen, so gediegen, korrekt und umfangreich, so zweckmäßig und niedlich — **und zugleich so wohlfeil** sei, wie diese Einsiedler-Ausgabe.

Leben und Offenbarungen der ekstatischen Jungfrau Elisabetha Eppinger zu Niederbronn, jetzt genannt Alphonsa Maria. Zweite, durch zwölf neue Briefe vermehrte Ausgabe. Mit dem Bildnisse der ekstatischen Jungfrau. 12. 242 Seiten. 7 Ngr. 21 kr.

Mennel, Fr., Repetent am Konvikt zu Rottweil, **der heilige Aloysius** als Vorbild und Patron der christlichen Jugend. Ein Buch der Erbauung und der Andacht. Eingerichtet nach den Bedürfnissen der in der Welt lebenden christlichen Jugend. 18. 431 Seiten. Mit Bild. 7 Ngr. oder 21 kr.

Ackermann, Jos. ehemaliger Pfarrer in Emmen, **Trost der armen Seelen.** Belehrungen und Beispiele über den Zustand der Seelen im Fegfeuer. Sammt einem vollständigen Gebetbuch zum Trost derselben. Mit 2 Bildern. 12. **5te Auflage.** 330 Seiten. 7 Ngr. oder 21 kr.

Im Verlage der **K. Kollmann**'schen Buchhandlung in Augsburg ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der Prophet Jeremias
und seine Klagelieder.

Für unsere Zeit erklärt und angewendet in Fastenpredigten

von

Franz Xaver Paulhuber, Th. Dr.,

d. Z. Prediger an der Stadtpfarrkirche zu St. Moritz in Ingolstadt u. s. w.

Gr. Med. Oktav, in Umschlag geh. 30 kr. oder 9 Sgr.

Der als sehr beliebter Prediger, gleichwie durch mehrere gehaltvolle Predigt- und geschichtliche Werke rühmlichst bekannte Herr Verfasser, wurde durch Betrachtung unserer Zeitumstände veranlaßt, seinen heurigen Fasten-Predigten die Klagelieder Jeremiä zum Grunde zu legen, welche so ganz auf unsere gegenwärtigen Zustände passen und dennoch von keinem frühern Redner für diesen Zweck benutzt worden sind.

Der außergewöhnliche Beifall des höchst zahlreichen Auditoriums bewog den Herrn Verfasser, diese Fastenpredigten — in welchen eine prophetische Begeisterung weht, — durch den Druck einem noch größern Kreise zugänglich zu machen, mit dem Rathe und der Bitte: daß man dieselben mehr **beten,** als **lesen** solle, um den Inhalt recht zu erfassen und daraus für die heil. Fasten- und Osterzeit große Früchte zu ziehen.

Bei **Gebr. Karl und Nikolaus Benziger** in Einsiedeln sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Tschopp, P. Athanas, die christliche Seele im Gebete. Ein Andachtsbuch für Katholiken. Mit lithogr. Titelbild und Goldtitel. **Eilfte Auflage.** 12. (252 Seiten.) 5 Ngr. oder 15 kr.

— Dasselbe, Velinpapier. Mit 8 Bildern in Goldeinfassung und Farbentitel. 12 Ngr. oder 36 kr.

Verein, geistlicher, zur ewigen Anbetung des kostbaren Blutes Jesu Christi im heiligsten Sakramente des Altars. Mit 2 schönen Vereinsbildern vom kostbaren Blute und vielen Vignetten. **Siebente Auflage.** Ausgabe in feinem Druck. 12. (180 Seiten.) 4 ½ Ngr. oder 14 kr.

— Dasselbe, **siebente, stark vermehrte Auflage** in größerem Druck. Ebenfalls mit 2 schönen Vereinsbildern. 12. (276 Seiten.) 7 Ngr. oder 21 kr.

— Dasselbe, **sechste Auflage.** Wohlfeile Ausgabe in größerm Druck. Ebenfalls mit 2 schönen Vereinsbildern. 12. (108 Seiten.) Steif brosch. 4 Ngr. od. 12 kr.

Vergnügen in der Andacht. Ein katholisches Gebetbuch für Alle, die hier glücklich und dort selig werden wollen. **Dritte** von **P.** Alois Adalbert Waibel verbesserte und vermehrte Auflage. 12. (216 Seiten.) 3 ½ Ngr. oder 10 kr.

Bei **Kirchheim & Schott** in Mainz erscheint und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Stolberg, F. L. Graf zu, Geschichte der Religion Jesu Christi, fortgesetzt von F. v. Kerz und nach dessen Tode weiter geführt von **Dr.** J. N. Brischar. 46r der Fortsetzung 33r Band. gr. 8 Hamburger Ausgabe fl. 2. 24 kr. 8. Wiener Ausgabe fl. 2.

Durch das im Dezember 1848 erfolgte Ableben des ehrwürdigen Fr. v. Kerz hat eine Unterbrechung in dem Erscheinen der Fortsetzung dieses Werkes stattgefunden, die jedoch jetzt beseitigt ist, da Herr Dr. Brischar, Verfasser der gekrönten Preisschrift „Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's

in der Geschichte des Tridentiner Concils" die weitere Bearbeitung und Herausgabe bereitwilligst übernommen hat. — Die rasche Erscheinung der weiteren Bände ist dadurch gesichert, und die Lebensfrische des neuen Bearbeiters für die Beendigung dieses wahrhaft classischen Werkes eine sichere Bürgschaft.

Der soeben unter der Presse befindliche Band enthält den Schluß der Geschichte der Kreuzzüge und wird in einigen Monaten erscheinen, so wie auch die Einrichtung getroffen wurde, daß jährlich zwei Bände erscheinen werden.

Um die Anschaffung der bis jetzt von der Fortsetzung erschienenen Bände zu erleichtern, so lassen wir folgende Preisermäßigung eintreten:

a) bei Abnahme der 32 Bände gr. 8. Ausgabe erlassen wir den Band zu fl. 1. 48 kr. und der 8. Ausgabe zu fl. 1. 30 kr.;

b) Bei Abnahme von 10 und mehreren Bänden der gr. 8. Ausgabe den Band zu fl. 2. und der 8. Ausgabe zu fl. 1. 40 kr.

Wirst du auch
ein
Deutschkatholik?

8. geh. 6 kr.

Pösl, Dr., Priester, Leben und goldene Sprüche des seligen Aegidius von Assisi. 2te umgearbeitete Auflage. 8. 21 kr. rhn. 18 kr. C. M. 6 Ngr.

-- — Leben der heil. Katharina v. Siena. 2te umgearbeitete Auflage. 8. 48 kr. rhn. 15 Ngr.

Liedl, Pfarrer, kathol. Glaubens- und Sittenlehre in Denkreimen, 4te vermehrte Auflage. Mit Approb. 9 kr.

Schmid, Domkapitular, Liturgik. 3 Theile. Dritte ganz neu bearbeitete Auflage. gr. 8. Herabgesetzter Preis 4 fl. 30 kr. Nach Ende Mai 1850 tritt wieder der Ladenpreis mit 9 fl. ein.

In der **Fr. Wagner**'schen Buchhandlung in **Freiburg i. Br.** ist erschienen:

Vergleichende Beurtheilung neuerer Katechismen von einem Geistlichen der Diöcese Freiburg, mit einem Vorwort von **Alban Stolz.** gr. 8. brochirt. Preis 15 kr.

Bei

WILHELM BRAUMUELLER,

Buchhändler des k. k. Hofes und der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, **erscheint in diesem Jahre 1850,** und werden daselbst so wie in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes vorläufig Bestellungen angenommen auf die

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben von der

theologischen Facultät in Wien.

Redaction:

Dr. J. Scheiner und **Dr. J. M. Häusle,**

Mitglied des Professoren-Collegiums, Mitglied des Doktoren-Collegiums der theologischen Facultät.

Die neue Zeitschrift wird nicht nach Jahrgängen, sondern nach Bänden berechnet, und erscheint in Heften von je 10 Bogen in würdiger Ausstattung. **3 Hefte bilden einen Band, auf den man mit 3 fl. CM., oder 2 Rthl. pränumerirt.** Im Laufe des Jahres 1850 wird 1 Band von 3 Heften erscheinen, in dem darauf folgenden Jahre aber 2 Bände mit 6 Heften.

☞ Der ausführliche Prospectus **dieser für den gesammten Clerus höchst wichtigen Erscheinung** ist durch alle Buchhandlungen zu haben, und wird auch allen theologischen Journalen beigelegt werden.

So eben ist bei **J. D. Sauerländer** in **Frankfurt a. M.** erschienen:

Wilhelm Zoczek,

Domprediger zu St. Stephan in Wien,

homiletische Aehrenlese.

Ein Cyclus von Sonntag-, Fest- und Fasten-Predigten.

Preis: Rthlr. 1. 5 Sgr. fl. 2 rhein.

Prospectus

der

Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie.

Herausgegeben

von der theologischen Facultät in Wien.

Der akademische Lehrkörper und das Doctorencollegium der hiesigen theologischen Facultät haben nach ihrer jüngst erfolgten Constituirung beschlossen, ihre Theilnahme für die katholische Wissenschaft zuvörderst durch die gemeinschaftliche Herausgabe einer theologischen Zeitschrift zu bethätigen.

Die gemeinschaftliche Herausgabe dieser Zeitschrift soll einerseits das freudige Zeugniß geben daß beide Collegien einander gegenüber sich als Ein Ganzes begreifen und als solches fortwährend ihre Identität mit der alten theologischen Facultät darzustellen suchen; andererseits soll dadurch, daß die gesammte theologische Facultät die Kräfte in ihrem eigenen Schooße zur gemeinsamen Herausgabe dieser Zeitschrift einiget und für die kirchliche Haltung und wissenschaftliche Gediegenheit der in dieselbe aufgenommenen Aufsätze eine höhere moralische Gewährleistung übernimmt, auch die möglichste Einigung und Betheiligung aller theologischen Lehrkräfte Oesterreichs an diesem gemeinsamen Unternehmen herbeigeführt und überdies jedes strebsame Talent in und außer dem Seelsorgerstande, in und außerhalb Oesterreich zur Lieferung literarischer Beiträge aufgemuntert werden.

Die beantragte Zeitschrift wird, eben weil sie von einer akademischen Körperschaft herausgegeben wird und dem Zeitbedürfnisse Rechnung tragen soll, wissenschaftlich und praktisch zugleich sein. Sie wird den Geist ächter Wissenschaftlichkeit vornehmlich dadurch offenbaren, daß sie einerseits eine fortwährende

und gewissenhafte Rücksicht auf die einschlägige ältere und neuere Literatur; und auf den gegenwärtigen Standpunct der Theologie überhaupt und ihrer einzelnen Fächer insbesondere zu nehmen sucht, und andererseits exclusive theologische Richtungen dadurch zu beseitigen trachtet, daß sie jeder theologischen Ansicht, insoweit es inner den orthodoxen und kirchlichen Gränzen geschehen kann, ihre freie Bewegung gestattet. Die wahrhaft praktische Richtung der Zeitschrift wird sich nicht durch Mittheilung förmlicher Ausarbeitungen homiletischer oder asketischer Vorträge u. s. w., sondern vielmehr durch eine weise Berechnung auch der strenge wissenschaftlichen Abhandlungen für die theologische Fortbildung und für die wegen der Zeitumstände sich herausstellenden nächsten geistigen Bedürfnisse des Clerus, und vor Allem durch eine wissenschaftlich klare und dabei prägnante Diction aller Aufsätze charakterisiren. Oefter wiederkehrende, dabei aber kurz und bündig gehaltene Abhandlungen aus dem Gebiete der gesammten praktischen Theologie, ferner eine stetige aber kluge Berücksichtigung der kirchlichen oder kirchlich-politischen Zeit- und Tagesfragen werden klar erweisen, daß die Zeitschrift ebenmäßig für die Theorie und die Praxis einzustehen und die Wissenschaft mit dem Leben zu vermitteln strebe.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß der Geist einer Zeitschrift, welche durch eine katholisch-theologische Facultät herausgegeben wird, nur ächt kirchlich sein kann und daß dieselbe politischen Diatriben jeder Art fremd bleiben muß. Sie wird sich demnach stets auf strengkirchlichem Boden bewegen und niemals zur Trägerin von Ansichten hergeben, welche der katholischen Glaubens- und Sittenlehre oder den kirchlichen Canonen zuwider wären. Dadurch soll aber der Freiheit und Selbstständigkeit der Wissenschaft kein Abbruch geschehen; vielmehr soll sich der bekannte Satz: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas, an der Zeitschrift vollkommen erwahren. Die nächste Verantwortlichkeit für jeden einzelnen Artikel, welcher in der Zeitschrift erscheint, fällt vor der Kirche und dem Staate dem betreffenden Verfasser zur Last. Derselbe hat auch für seinen eigenthümlichen wissenschaftlichen Standpunct dem gelehrten Publicum gegenüber einzu-

stehen. Es wird deßhalb jedem selbstständigen Aufsatze ohne Unterschied der Name des Verfassers im Hefte selbst beigedruckt werden.

Eine der Facultät und der Wissenschaft würdige, durch Mäßigung, Bescheidenheit und Anstand sich charakterisirende Haltung und Fassung ist unerläßliche Bedingung für die Aufnahme eines Aufsatzes in die Zeitschrift.

Es ist bei der wissenschaftlichen und praktischen Tendenz der Zeitschrift ganz naturgemäß, wenn die gesammte Theologie mit dem ganzen Ressort der biblischen, historischen, systematischen und speculativen Disciplinen, ferner mit der Theorie der Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoral in ihren Kreis gezogen wird. Sie wird selbst liturgische, canonistische und ethische Fälle, so wie überhaupt Erfahrungen aus dem seelsorgerlichen Leben nicht ausschließen, und eben so bildet das Kirchen- und das Kirchenstaatsrecht einen integrirenden Bestandtheil derselben. Der Form nach zerfallen die Aufsätze der Zeitschrift 1. in selbstständige Abhandlungen und kleinere Aufsätze wissenschaftlichen oder praktischen Inhaltes, 2. in literarische Uebersichten und Recensionen und zwar Letztere regelmäßig in der Form beurtheilender Anzeigen. Damit aber die Gründlichkeit und die Mannigfaltigkeit der Aufsätze in der Zeitschrift gleichmäßig gesichert sei, wird die größte Ausdehnung eines ungegliederten Aufsatzes höchstens 6 Bogen betragen; längere Aufsätze werden mit ihren Fortsetzungen stets in drei Hefte, jedoch so vertheilt, daß Anfang und Fortsetzungen in den nämlichen Band fallen. Endlich wird jedes Heft wenigstens Einen selbstständigen Artikel enthalten, und sowohl Aufsätze vorwiegend wissenschaftlicher Richtung als vorwiegend praktischer Natur in möglichster Abwechselung bringen. Die praktische Richtung der Zeitschrift scheint überdieß 3. eine eigene Rubrik für interessante, stets historisch gehaltene „Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben" und zur Aufnahme kirchlicher Actenstücke der Gegenwart zu verlangen. Und nicht minder dürfte 4. durch das Verhältniß der Zeitschrift zu der theologischen Facultät die Eröffnung einer eigenen Rubrik unter dem Titel: „Facultätsarchiv" erwünschlich sein. Es muß jedoch sowohl diese Rubrik als jene für

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben räumlich in so weit beschränkt werden, daß beide zusammengenommen nicht über zwei Bogen des Einzelheftes hinausgehen.

Die Sprache der **Zeitschrift** ist in der Regel deutsch. Urkunden und Actenstücke erscheinen stets in der Originalsprache.

Geeignete Beiträge zur Zeitschrift oder Bücher, deren Besprechung in derselben gewünscht wird, werden, unter der Adresse: „An die Redaction der Wiener theologischen Zeitschrift," von der Verlagshandlung bereitwillig aber nur franco übernommen.

Die Rücksendung nicht ausdrücklich bestellter und zur Aufnahme nicht geeigneter Aufsätze, ferner aller eingeschickten, aber nicht besprochenen oder nicht besprechbaren Schriften erfolgt stets auf Kosten des ursprünglichen Einsenders.

Alle in die Zeitschrift aufgenommenen selbstständigen Aufsätze werden angemessen honorirt. Das Honorar wird stets nach Bogen und der Bogen zu 576 Zeilen berechnet.

Wien, am 31. December 1849.

Die verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner,
Mitglied des Professoren-Collegiums,

Dr. J. M. Häusle,
Mitglied des Doctoren-Collegiums der theologischen Facultät.

Dem Obigen erlaubt sich der Unterzeichnete beizufügen, daß er den Verlag der theologischen Zeitschrift übernommen hat. Sie wird nicht nach Jahrgängen, sondern nach Bänden berechnet und erscheint heftweise, das Einzelheft zu 10 Bogen, gr. Octav, auf hübschem Papiere und Druck im Formate des Prospectus. Drei Hefte bilden einen Band. Man pränumerirt per Band mit 3 fl. C. M. oder 2 Rthlr.

Im Laufe des Jahres 1850 wird der Erste Band zu drei Heften erscheinen; in den darauf folgenden Jahren aber werden je zwei Bände, jeder zu drei Heften, ausgegeben werden.

Wilhelm Braumüller
k. k. Hofbuchhändler.

Gedruckt bei J. P. Sollinger's Witwe.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

und

D. Bukrigl,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiunddreißigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1850.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

Zur Homiletik.

In einem interessanten schon etwas älteren Werke über den Lehr- und Erziehungs-Plan der Gesellschaft Jesu [1]) finde ich eine Stelle, an welche vielleicht einige Bemerkungen über die Behandlung der Homiletik nicht unpassend angeknüpft werden könnten. Indem der Verfasser diese religiöse Genossenschaft darin zu vertheidigen sucht, daß sie in ihrem Unterrichtsplan von einem Cursus der Pastoraltheologie nichts weiß, ruft er aus: „wozu eine bändereiche Homiletik und Katechetik oder gar eine voluminöse Liturgik?! Dogmatik, Moral und Kirchenrecht bilden in ihrer Summa die Eine große Theorie, welcher habhaft der Priester Theologe ist. Diese Theorie gibt ihm den großen Inhalt für die Predigt, für die Katechese, für den Krankenbesuch u. s. w., welche Funktionen rein nur Praxis sind. Wie solche gethan werden sollen, läßt in wenige Linien sich bringen. Gibt man auch viele Regeln, so werden sie

1) Der Societät Jesu Lehr- und Erziehungsplan ꝛc. Landshut bei J. Thomann, 2 Bände, 1835.

wiederum vergessen. Wer, wenn er eine Predigt verfaßt, denkt wohl an auch nur Eine der homiletischen Regeln?! Hat er die Theologie wohl inne, weiß er, was des Glaubens ist, kennt er das Wesen und die Arten der Tugend und des Lasters, ist er kundig der Schrift und der heiligen Väter, ist er ein Mann des Glaubens und von der ächten Doctrin und ihrem ächten Geiste durchdrungen, so wird er mit Geist predigen und mit Macht. Die Rhetorik und Logik werden dem göttlichen Worte dienstbar sein. Anstatt nun die Zeit mit Aufstellung und Erlernung zu vergeuden, sollen junge Theologen im Abfassen und im Vortrage geistlicher Reden recht fleißig geübt werden: die Uebung macht den Meister."

So wenig nun Schreiber dieser Zeilen gemeint sein kann, der in vorliegendem Urtheil enthaltenen Uebertreibung das Wort zu reden, so kann er doch andrerseits seine Ueberzeugung nicht verhehlen, daß es viel Wahres enthält. Es ist nun einmal so der Brauch, daß die Prolegomena einer jeden Disciplin wenigstens einen §. über die Nothwendigkeit, die Wichtigkeit und den Nutzen derselben aufgenommen haben. So muß es auch in der Homiletik der Fall sein. Nichtsdesto weniger will es, wie die Erfahrung beweist, oft nicht recht gelingen, namentlich bei den besseren Köpfen unter den Priester-Amts-Candidaten der Ueberzeugung zum Durchbruch zu verhelfen, daß das homiletische Fach von besonderer Wichtigkeit sei. Ja nicht selten mag der Fall sein, daß ein aufstrebendes Talent, das sich im Besitze einer rhetorischen Ader fühlt, beim Studium der homiletischen Regeln an die mephistopheliſche Lobrede auf die Wissenschaft der Logik sich erinnert:

„Da wird der Geist auch recht dressirt,
„In spanische Stiefel eingeschnürt,
„Daß er bedächtiger so fortan
„Hinschleiche die Gedankenbahn,
„Und nicht etwa die Kreuz und Quer
„Irrlichterire hin und her."

Es erweist sich eben auch hier die Wahrheit des alten: qui nimium probat, nihil probat. Wir glauben, daß der §. über den Werth und Nutzen der Homiletik in einem bescheidenen Tone abgefaßt sein müsse. Wenn es auch sehr einseitig und ungerecht wäre, diesen Werth und Nutzen in Abrede stellen zu wollen, so dürfte er doch der Natur der Sache gemäs mehr ein negativer als ein positiver sein. Fehler vermeiden lernen, das kann man, wenn man die homiletischen Regeln sich einprägt; Gedanken an die Hand geben wird das Studium der Homiletik nicht überflüßig. Wer z. B. nicht einigen Mutterwitz und einen gewissen Reichthum der Phantasie schon mitbringt, den wird das Anhören des ganzen Traktatus über die Redefiguren kaum zur Hervorbringung eines einzigen Tropus befruchten, während einem Andern die erhabensten Redefiguren zufließen, ohne daß er an jene Abhandlung mit ihren Ab- und Unterabtheilungen auch nur entfernt zu denken sich die Zeit genommen hätte. Ja, was müßten wir von einem Prediger urtheilen, der, wo er in einem Vortrag Affekte in den Zuhörern hervorbringen, rühren und erschüttern will, vorher genau und ängstlich berechnete, welche Redefigur, welche rhetorische Wendung jetzt wohl am geeignetsten wäre die beabsichtigte Wirkung hervorzubringen? Nicht nur daß ein solches Verfahren ein dem Wesen aller ächten Beredtsamkeit geradezu widersprechender Pedantismus genannt werden müßte, es wäre insbesondere noch eine den Begriff der

heiligen Beredtsamkeit vernichtende Effekthascherei. Denn daß die Predigt des göttlichen Wortes nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft bestehen müsse, ist eine so wesentliche Forderung, daß das Gegentheil, d. h. das geflissentliche Aufsuchen von rhetorischen Kunststücken und drastischen Erregungsmitteln ein Ehebruch am Worte Gottes („adulterantes verbum Dei“ 2. Kor. 2, 17.) genannt werden kann. — Wie bei den Redefiguren, so ist es übrigens auch mit andern Anweisungen der Homiletik. Der Eingang heißt es z. B. soll interessant sein. Das ist nun aber schwer zu machen, wenn es, wie man sich auszudrücken pflegt, nicht am Holz ist, wenn die Begabung und die Kenntnisse fehlen, ohne welche Einer nie interessant sprechen wird. Umgekehrt gibt sich für den, welcher Kenntnisse und lebhaften Geist hat, die Regel so ziemlich von selbst, daß man im Anfange der Rede, wo es sich also darum handelt, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu wecken, vor nichts sich mehr hüten muß, als vor langweiliger, breiter und trivialer Darstellung. Eine von den schwächsten Parthien der homiletischen Disciplin scheint uns namentlich auch die zu sein, wo von der Rührung des Herzens und von der Bewegung des Willens gesprochen wird, in welcher Beziehung wir uns beispielsweise nur auf die sonst recht brauchbare neueste Auflage der Pastoraltheologie von Gollowitz berufen (s. S. 141 ff.). Was hier gesagt ist, versteht sich so ganz von selber, daß man nichts Besseres thun kann, als Alles, was vom bezeichneten Ort an bis S. 148 gesagt ist, geradezu überschlagen und sich hauptsächlich an die S. 149 aus Quinctilian geholte Wahrheit halten: „summa circa movendos affectus in hoc

posita est, ut moveamur ipsi.“ Wie ist es möglich, müssen wir fragen, die unerträglichsten Tautologien zu vermeiden, wenn in der Homiletik ernstlich die Frage beantwortet wird: wie kann und soll der Prediger religiöse Gefühle (neben den ästhetischen, sympathischen u. s. w.) erwecken? Die Antwort muß sich nothwendig in demselben Grade ganz von selbst verstehen, als die Frage überflüssig ist.

Wir haben nur einige Belege dafür angeführt, daß in den Eingangs citirten Bemerkungen manches Körnlein von Wahrheit liegt. In der That scheinen viele Regeln und Vorschriften der homiletischen Disciplin einzig die Bestimmung zu haben, ignorirt zu werden. Das kann doch aber nur deswegen sein, weil sich darunter viel unverdaulicher und höchst überflüssiger Formelkram findet, ein widerlicher, langweiliger Ballast, der nichts Besseres verdient als fortgeschafft zu werden. Die Logik muß doch offenbar vom Homiletiker vorausgesetzt werden, und Bestimmungen, welche im Grunde nichts Anderes besagen, als daß der Prediger die allgemeinen Denkgesetze achten müsse, finden in der Homiletik keinen dieser Disciplin würdigen Platz.

Wer auch nur ein Lehrbuch der Homiletik durchgelesen hat, kann diese Bemerkung gewiß nicht überflüssig finden. Ich nehme in dieser Beziehung auch die Homiletik von Laberenz nicht aus, wenn ich auch sonstige Vorzüge an diesem Buche gern anerkenne. Man vergl. z. B. nur daselbst den Abschnitt von den Theilungen, S. 196. ff. Was sollen doch in aller Welt Regeln wie: „Die Eintheilung enthalte keine solche Theile, welche gar nicht Theile des im Hauptsatze ausgesprochenen Ganzen sind“ oder: „Man beachte bei der Eintheilung, daß die Theile wirklich

seien, was sie sein sollen, d. h. Theile eines Ganzen, daß somit der Inhalt eines Theiles nicht gleich sei dem Ganzen" oder: „die Theile seien nur unmittelbare Theile des Ganzen" oder: „es dürfen die Theile sich nicht widersprechen, sonst wird die Wahrheit des Ganzen verletzt." Und wie pedantisch ist nicht der Grundsatz von der Symmetrie der Abtheilungen, der S. 204. Nr. 12. geltend gemacht ist! Wahrlich solche Dinge mit wissenschaftlichem Ernste behandeln, muß einem jeden wohl organisirten Kopf das Studium der homiletischen Disciplin entleiden. Und was von der Logik gesagt ist, gilt im Grunde auch von der Rhetorik. Sie muß vorausgesetzt werden. Es ist unthunlich, daß man geradezu ganze Passus aus ihr herüberschreibe. Man kann wohl z. B. die verschiedenen Redefiguren anführen, aber es muß obiter et transeundo geschehen und vor Allem der große Unterschied zwischen der weltlichen und geistlichen Beredtsamkeit in diesem Punkte nachgewiesen werden. Was das Fernehalten eines dürren und trockenen Formalismus betrifft, muß der Standpunkt, von welchem Sailer seine „Anleitung für angehende Prediger" gegeben, unbedingt anerkannt werden. Er hat die Fesseln der Schule gebrochen und seinen Gegenstand mit Geist und Leben behandelt. Das höhere Interesse, welches er auch für trockene Gegenstände zu erwecken weiß, wiegt die formellen Vorzüge, deren sich andere Schriftsteller in der Homiletik rühmen mögen, bei Weitem auf. Der lebendige Geistes-Quell, der in seinen Blättern springt, treibt auch in dem Sande abstrakt formalistischer Fragen, mit denen sich der Homiletiker abgeben muß, liebliche Oasen hervor. Was aber gewisse Materien betrifft, z. B. namentlich die Entwickelung des Begriffs der homiletischen Popu-

larität, hat Sailer in Ausführung und Darstellung Treffliches geleistet.

Wir möchten übrigens mit dem Gesagten nicht mißverstanden werden. Nie kann es uns einfallen, die Homiletik als Theorie in Mißcredit bringen zu wollen oder zu verlangen, daß sie gewisse Gegenstände, mit denen sie sich bisher abgegeben, fallen lasse, z. B. der Abschnitt von den Redefiguren muß bleiben. Wenn demnach der Benediktiner Jais in seinen immerhin lesenswerthen Bemerkungen über die Seelsorge, besonders auf dem Lande sagt: „Wenn es uns Ernst ist, wenn wir vom Herzen reden und zum Herzen sprechen, — unsern Zweck erreichen wollen, so dürfen wir wegen der rhetorischen Figuren unbekümmert sein. Der einfältigste Bettler, welcher von seinem Elend durchdrungen und von der Wohlthätigkeit des Menschen, den er um Hülfe anspricht, überzeugt ist, bedient sich der schönsten Figuren“ — so ist er in Etwas zu weit gegangen, sofern er anzunehmen scheint, daß in der Anleitung zur geistlichen Beredtsamkeit von den Figuren gar Nichts erwähnt werden solle.

Zwar kann unmöglich bestritten werden, was Gisbert sagt, daß die Figuren, deren sich ein christlicher Redner bedient, vom Eifer und vom Geiste Gottes eingegeben sein müssen, nicht aber von der Kunst und einem gezwungenen Wesen; doch wird die Lehre von den Tropen immer das Gute haben, daß sie den Geschmack einigermaßen bildet, die passenderen und mit Erfolg anzuwendenden Redefiguren bezeichnet, vor Uebertreibungen in Anwendung derselben warnt.

Die Kenntniß der rhetorischen Figuren ist also recht und zu loben; bei der Abfassung einer Predigt aber ängst-

lich grübeln, welche jetzt gerade die glücklichste Wirkung thun könnte, ist eines christlichen Predigers unwürdig. Die instructiones praedicationis verbi Dei des hl. Carl Borromäus empfehlen überhaupt das Studium der „rhetorica ecclesiastica“, warnen aber den Prediger nachdrücklich: instruat atque exornet non verborum vel lectissimorum sonitu inani et sermone nimis elaborato et paene calamistrato et fucato, quo nihil potest esse infructuosius, sed gravi plenoque sanctae doctrinae ac referto disciplina, quae vere christiana praestansque sit“ und an einer andern Stelle: „elocutionis genus exquisitum non affectet.“ Wie auch der h. Augustin in so schöner und beherzigenswerther Weise zu der Stelle bei Matth. 10, 19. bemerkt: der Prediger solle erst lernen, was zu lehren ist, und sich eine Fähigkeit zu reden verschaffen, wie sie einem Manne der Kirche zukommt. Den Augenblick aber, da er zu sprechen habe, da solle er sich guten Muthes erinnern an das Wort: denket nicht, wie oder was ihr reden werdet. —

In der Eingangs citirten Stelle aus dem Buche über den Erziehungsplan der Jesuiten ist die Ansicht ausgesprochen, daß, wenn der Theologe über den nothwendigen Stoff zu gebieten habe, die Hauptbedingung tüchtiger Verwaltung des Predigtamtes gegeben sei, im Uebrigen komme es hauptsächlich auf die Uebung an, welche den Meister mache. Dieser Ansicht zu Folge sollte man in der Homiletik das Was, die Sache in den Vordergrund stellen, indem das Wie, die Form sich so ziemlich von selbst gebe. Wenn in neuester Zeit Dieringer in Bonn [1]) der Homiletik die

1) Vergl. seinen Artikel „Homiletik“ im Aschbach'schen Kirchen-Lexicon.

Aufgabe stellt, ihre Aufmerksamkeit in weit höherem Grade, als dies bisher der Fall gewesen, dem Stoffe zuzuwenden, so liegt diese Ansicht von der in jenem Buche entwickelten nicht zu weit ab. Der Unterschied liegt nur darin, daß dort aus der Bedeutung, welche dem Stoffe beigelegt wird, der Schluß auf den untergeordneten Werth der homiletischen Disciplin gezogen werden will, während Dieringer der Homiletik gerade durch die von ihm geforderte größere und umfassendere Berücksichtigung des Stofflichen einen höhern Werth zu sichern versucht.

Fragen wir nun, was an der ersten Ansicht Wahres ist. Ich zweifle sehr, ob wir sie geradezu von der Hand weisen können. Gebt uns einen tüchtigen Theologen! Er habe die Dogmatik und Moral in ihrem positiven Charakter gründlich gefaßt, die traditionellen und andern Beweisarten für die christliche Wahrheit seien ihm nur wie man es wünschen kann geläufig, er sei wohlbewandert in der hl. Schrift, dabei erfreue er sich eines schönen Schatzes von kirchenhistorischen Kenntnissen. Was hindert anzunehmen, daß unter den gegebenen Verhältnissen seine Bildung zu einem tüchtigen Prediger sich auf dem einfachsten und kürzesten Wege ergeben wird, wenn er den goldenen Spruch: „usus optimus magister“ gebührend berücksichtigen will? Einer der wichtigsten loci in der Homiletik z. B. ist die Lehre von der Auffindung des Stoffes. Nun durchschaue man aber die Regeln, welche zum Zwecke dieser „inventio“ z. B. bei Laberenz aufgestellt werden. Wenn es hier z. B. heißt: „bei dogmatischen Grundgedanken sehe man auf die dogmatische Wahrheit selbst, ihren Sinn, ihren Inhalt,“ oder „auf ihr moralisches Moment“ oder „auf die irrige Auffassung der dogmatischen Wahrheit,“ oder „auf

ihre Unbegreiflichkeit und doch Vernunftmäßigkeit;“ was wird mit diesen Regeln dem in der Dogmatik und Moral wohl bewanderten Theologen für ein besonderer Aufschluß gegeben? Wenn ich auch nicht läugnen will, daß sie in Etwas von Nutzen sein mögen, so dürfen wir ihn doch nicht zu hoch anschlagen, denn bei jeder dogmatischen oder moralischen Materie kommen die Gesichts-Punkte, nach welchen den aufgestellten Regeln zufolge der Stoff aufgefunden werden soll, ohnehin zur Sprache. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, gewiß keine Tugend in der Moral besprochen, ohne daß zugleich ihre Beweggründe entwickelt würden. — Was aber sofort die Dieringer'sche Ansicht betrifft, so beruht sie auf einer handgreiflichen Wahrheit, sie ist die Reaction der gesunden Anschauungs-Weise gegen den einseitigen Formalismus der Homiletik, der das Allerunpraktischeste auf dem praktischen Gebiet genannt werden muß. Ob es aber thunlich sei, die stoffliche Frage in der Homiletik in ausgedehntem Sinne zu behandeln, darüber ließe sich vielleicht streiten. Geht nämlich die Meinung dahin, daß die Homiletik an der Hand des Kirchenjahres den Kreis der Gegenstände zu verzeichnen und bestimmen habe, welche im Ablauf eines Jahres auf der Kanzel besprochen werden sollen, so hieße das der Homiletik eine Aufgabe setzen, die sich vollständig gar nicht lösen läßt. Auch würden diejenigen, welche den wissenschaftlichen Charakter der Homiletik premiren, schwerlich zufrieden sein, wenn sich diese theologische Disciplin so ganz zur Verfolgung praktischer Zwecke herabließe. Will aber nur so viel gefordert werden, daß die Homiletik im Allgemeinen, im Großen und Ganzen die Winke entwickle, welche das Kirchenjahr dem Homileten für die Darstellung der evan-

gelischen Wahrheit an die Hand gibt, so wird sie sich hierüber um so mehr in Kürze fassen können, als in der Liturgik ganz weitläufig von dem Kirchenjahr die Rede ist, und zwar so, daß daraus die praktischen Folgerungen für Predigt, Katechese, Beichtstuhl und dgl. zu ziehen auch für einen schwächern Kopf nicht zu schwer werden kann.

Praktische Anleitungen für den Seelsorg-Geistlichen, welche Stoffe zum Predigen die verschiedenen heiligen Zeiten darbieten, und wie sie aus den betreffenden Sonn- und Festtagsperikopen entwickelt werden mögen, sind freilich nichts weniger als zu verachten. Schade nur, daß wir deren nicht sonderlich viele und gute haben, und daß so manche Themate welche in Predigtmagazinen und sonst ausgeboten werden, keine probhaltige Waare sind, d. h. wenn man sie ausführen will, sich durchaus spröde erweisen. Aber wenn man so zum praktischen Detail heruntersteigen wollte, was würden hiezu jene Pastoraltheologen sagen, welche der Homiletik um jeden Preis den Charakter strenger Wissenschaftlichkeit gewahrt wissen wollen? Würden sie nicht einen Versuch, so unmittelbar praktisch Nutzbares in die Homiletik einzuführen, als eine Art von Beleidigung der freien Wissenschaft, als eine Herabwürdigung derselben vom einseitigen Nützlichkeits-Princip aus erklären? Es ist in neuester Zeit dafür nicht wenig geschehen, daß der Organismus der theologischen Wissenschaft in möglichster Vollständigkeit dargestellt werde. In Folge dieses Strebens sollte auch die praktische Theologie mit dem Nimbus der strengen Wissenschaftlichkeit umgeben werden; sie sollte nicht mehr die bloße Brücke bleiben, die Vermittlung zwischen der Theorie und dem vielgestaltigen Leben. Man bemühte sich den nothwendigen innern Zusammenhang der einzelnen

Disciplinen der praktiſchen Theologie unter ſich und mit dem Ganzen der theologiſchen Wiſſenſchaft darzulegen. Wenn dieſe Bemühungen innerhalb der Grenzen einer gewiſſen Beſcheidenheit bleiben, ſo billigen wir ſie; wenn aber auf dieſe Funktion des Organiſirens und Syſtematiſirens ein ganz außerordentliches Gewicht gelegt wird, als ob mittels ihrer ganz neue Bahnen gebrochen werden könnten, ſo finden wir das übertrieben und in praktiſcher Beziehung ſchädlich. Nein, die praktiſche Theologie wird in Beziehung auf wiſſenſchaftliche Haltung Fächern, wie die Dogmatik und Moral ſind, nie als ebenbürtig an die Seite zu ſtellen ſein; ſind ja dieſe beiden Wiſſenſchaften ſelbſt nicht einmal auf ganz gleicher Stufe, weil die Moral weit mehr an die Zufälligkeiten des Lebens gebunden iſt. Die praktiſche Theologie vollends, die ſich ſo ganz und gar auf das vielförmige Leben mit all' ſeinen Unebenheiten und Zufälligkeiten angewieſen findet, wie vermöchte ſie ſich, ohne ſich unnatürlich aufzublaſen und ein gewiſſes verrenktes Weſen anzunehmen, im reinen Aether der Wiſſenſchaft zu halten? Nicht als fiele uns ein, eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen Wiſſenſchaft und Leben anzunehmen, nein die theologiſche Wiſſenſchaft muß — das iſt ihr charakteriſtiſch — ſtets praktiſche Beziehung haben, und die theologiſche Praxis muß durchaus auf der Wiſſenſchaft als unbeweglichem Fundament ruhen. Aber es iſt zweierlei, verlangen, daß eine Theorie überall und durchaus in wiſſenſchaftlichem Geiſte, d. h. im Einklang mit den Ergebniſſen der Wiſſenſchaft, und gebaut auf ihre Grundſätze, entwickelt werde, und verlangen, daß ſie als ſtrenge Wiſſenſchaft behandelt werde. Das Letzte iſt hinſichtlich

der Homiletik und anderer praktisch theologischer Disciplinen ein fruchtloses Bestreben und geradezu unmöglich; das Erste muß streng gefordert werden. Die allgemeinen Principien der Homiletik sind freilich einer wissenschaftlichen Behandlung fähig; geht aber diese Disciplin auf's Einzelne ein, so wird sie Technik und muß nothwendig den streng wissenschaftlichen Charakter verlieren. Oder wird z. B. von den Regeln, nach welchen memorirt, deklamirt, agirt ꝛc. ꝛc. werden soll, Jemand im Ernste behaupten wollen, daß sie Etwas mit der Wissenschaft gemein haben?

Einen andern Punkt möchten wir noch hinsichtlich der Weise, wie die Homiletik zu behandeln ist, hervorheben. Die Verwaltung des apostolischen Lehramtes ist eine wesentliche kirchliche Funktion, die ununterbrochene Verwirklichung des göttlichen Wortes: euntes ergo in universum mundum etc. etc. Deswegen muß sich der Homiletiker bei jedem Schritte, den er thut, erinnern, daß er auf positivem Boden steht. Nie darf er vergessen, daß die heilige Schrift, die heiligen Väter, die Beschlüsse der Kirchen-Versammlungen die Quellen sind, aus denen er vorzugsweise zu schöpfen hat. Die Lehrbücher der homiletischen Disciplin wissen uns mit Kraft und Entschiedenheit auf die ewig rein und unversiegbar fließenden Quellen hinzuweisen, aus welchen der christliche Prediger zu schöpfen hat, ob sie aber auch selber immer dem, was sie lehren, nachkommen, selber stets die positive Disciplin positiv behandeln? Hier dürfte noch manche Lücke auszufüllen, noch mancher Fehler zu verbessern, noch manche kirchliche Quelle besser zu benützen sein! Es muß in manchem Lehrbuch der Homiletik erst noch nachgezählt werden, ehe man sicher ist, daß die hl. Schrift darin öfter citirt wird, als ein Cicero

oder Quinctilian. Iſt das nicht unnatürlich? Wenn es ſich darum handelt, die Idee des chriſtlichen Predigers zu entwerfen, warum wird die h. Schrift zu dieſem Zwecke ſo wenig und unvollſtändig benützt, da ſie doch eine wahre Fundgrube der tiefſten und praktiſch fruchtbarſten Gedanken über die Bedeutung des Predigt-Amtes iſt? Wenn es ſich darum handelt, jene Gegenſtände im Allgemeinen zu verzeichnen, auf welche die Prediger immer und immer wieder zurückkommen müſſen, wenn ſie wahrhaft ſegensreich wirken wollen, kann man ſeine Aufgabe beſſer löſen, als wenn man unter Zugrundlegung der diesfälligen Beſtimmungen der Trienter Synode [1]) auf gewiſſe Concilienverordnungen, namentlich aber auf die der Mailänder-Provincialconcilien (unter dem hl. Borromäus), hinweist? Das wäre auch nach unſerer Meinung die rechte Berückſichtigung des Stofflichen, welche Dieringer will, ſofern die kirchlichen Anweiſungen über die Verwaltung des Predigtamtes weit mehr noch den Stoff betreffen, als die Form. Ferner wenn es unbeſtritten iſt, daß über das Weſen einer jeden Kunſt derjenige die beſten Aufſchlüſſe zu geben im Stande iſt, welcher ſie lange mit dem beſten Erfolg betrieben; werden wir noch zweifeln können, ob die Heiligen Gottes, die wie Niemand das zweiſchneidige Schwert des Wortes gehandhabt, die in der wunderbarſten Weiſe ſeine Kraft in der Bekehrung von Hunderten und Tauſenden erprobt, die ja nicht blos im Werke, ſondern auch im Worte ſich mächtig erwieſen, ſei es, daß ſie die Donner der göttlichen Gerichte über den ſchuldbeladenen Häuptern rollen ließen oder in die nach Erlöſung ſeufzenden

1) Sess. V. de reform. c. 2. cf. sess. XXV. in decr. de purgat.

Herzen den Frieden eines Gottes ausgossen, der nicht kommt im Sturmwind, sondern im lieblichen Säuseln der Luft — ich sage, wäre es vernünftig zu zweifeln, ob uns die Heiligen Gottes, die selbst sein Wort verkündet, über die rechte Verwaltung des apostolischen Lehramtes nicht manche verborgene Weisheit zu erschließen vermöchten? Glauben wir nicht, daß unsere Anleitungen zur Verkündigung des göttlichen Wortes vielfach einen anziehenderen Inhalt böten, wenn sie mehr auf das Leben und die Beispiele der Männer, welche in Verkündigung des göttlichen Wortes das Höchste geleistet, Rücksicht nehmen würden? Ja halten wir uns überzeugt, daß mancher tiefere Blick in das Wesen der Sache dem Homiletiker nothwendig entgehen muß, wenn er die reichen Schätze von Belehrung, welche für seinen Zweck in den Aussprüchen und in dem Verfahren der heiligen Prediger liegen, auf der Seite läßt! Ja auch die erhabensten biblischen Worte über das Predigt-Amt werden vollständig nur erfaßt, wenn sie in ihrer Uebung durch die Heiligen geschaut werden. „Quid est sanctorum vita, quam Evangelium ad praxin reductum?“ Das Wort des Apostels „meine Rede und meine Predigt bestand nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft beruhe [1].“ — Dieses Wort ist der Grundton, der sich durch die Predigt aller apostolischen Arbeiten durchzieht. Aber es ist ein tiefsinniges und geheimnißvolles Wort, das eines Commentars bedarf, und den finden wir in der Predigtmethode der auserwählten Rüstzeuge Gottes

1) I. Cor. 2, 4. 5.

jedenfalls am vollständigsten und frischesten gegeben. Man kann nichts dagegen einwenden, wenn hie und da eine wichtige homiletische Regel in dem Gewande gegeben wird, in welchem wir sie bei Cicero oder Quinctilian finden. Warum schweigt man dann aber auf der andern Seite nicht selten von den oft so treffenden Sentenzen der Väter oder anderer Gottesmänner, welche denselben Gegenstand behandeln? Es ist z. B. wohl der Mühe werth, daß der junge Theolog sich den Satz eines Seneca einpräge: „lang ist der Weg durch Vorschriften, kurz und kräftig durch Beispiele, denn die Menschen glauben mehr den Augen als den Ohren;“ aber jedenfalls auch des Behaltens werth ist das Wort des hl. Bernhardus: „eine lebendige und wirksame Rede ist die musterhafte That, denn sie macht im höchsten Grade faßlich, was als thunlich erwiesen wird“ [1]), und die Vergleichung des hl. Chrysostomus, wenn er sagt, daß der Prediger, bei welchem Lehre und Lebenswandel nicht miteinander übereinstimmen, ein Komödiant sei. „Einer stellt im Lustspiele die Person des Königs, eines Ritters, eines Reichen vor, und ist weder König, noch Ritter, noch reich; so ist derjenige, welcher nur mit Worten predigt. Du stellst sehr gut die Demuth dar, aber du bist nicht demüthig; du stellst sehr gut die Verachtung der Welt und der Ehre dar, aber du hast weder die Welt, noch die Ehre gänzlich verachtet; du bist ein Komödiant, aber kein Prediger des Evangeliums“ [2]). Der hl. Basilius braucht in derselben Beziehung das Bild des Malers, der einen schönen Menschen auf seine Tafel malt, während

1) Sermo in S. Benedictum.
2) Homil. in act. 1.

er selber häßlich ist. Ihm gleiche z. B. ein Schwätzer, der viele gute Sachen vom Stillschweigen sprechen könne. Auch die Vergleichung, welche der hl. Augustinus anführt, um diejenigen zu geißeln, welche, was sie lehren, selbst nicht thun, ist würdig, dem Gedächtnisse eingeprägt zu werden. Er vergleicht sie nämlich den auf den Straßen aufgestellten Wegweisern, welche dem Wanderer den Weg zeigen, den sie gehen sollen, selbst aber unbeweglich bleiben [1]). Ebenso wenn die Exegeten aus dem Worte der hl. Schrift: „Jesus coepit facere et docere" die Wahrheit ziehen, daß der Prediger, solchem Beispiele folgend, zuerst das Gesetz befolgen müsse, dann erst verkünden dürfe, so ist diese kurze Stelle mit ihrer treffenden Auslegung für den angehenden Prediger jedenfalls so vielsagend als das oben belobte Wort Seneca's.

Es ist eine alte, aber von dem Prediger nie genug zu beherzigende Wahrheit, daß man, um Andere zu rühren, selbst gerührt sein müsse, „summa circa movendos affectus in hoc posita est, ut moveamur ipsi" so drückt sie Quinctilian aus, und wer kennt nicht das horazische: „si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi"? Diese Stellen fehlen denn auch in der Regel in den Anweisungen zur geistlichen Beredtsamkeit nicht. Nun wohl, das ist nicht zu tadeln. Aber haben wir über diesen Punkt nicht auch treffliche dicta probantia von Autoritäten, die uns unvergleichlich höher stehen, als Quinctilian und Horaz? „Wer nicht brennt", sagt der hl. Gregor bündig und treffend, „der zündet nicht an." Der große Prediger Thomas von Villanova pflegte oft die Worte zu wiederholen: „wie

1) Serm. 14. de temp.

ist es möglich, daß aus einer kalten Brust brennende Worte kommen?“ [1]) Weitläufiger, aber gar passend drückt sich darüber Rodriguez aus: „Nur das Feuer verbrennt und das Wasser macht naß: Nichts kann einem Andern die Wärme geben, die es selbst nicht hat, denn Niemand gibt, was er nicht hat. Was du nicht hast, wie sollst du es Andern mittheilen und eindrücken? Du wirst sein, wie Kanonen und Bombarden, ohne Kugel geladen: sie erfüllen zwar die Luft mit donnerähnlichem Gekrache, stürzen aber die Mauern nicht um und tödten keinen Feind. So sind die Prediger, welche nichts Anderes, als Worte haben; Alles endet im Getöse und Wiederhall von Worten. Sie sind, um in den Worten der Schrift zu reden, wie Einer, der in die Luft schlägt. Sie peitschen, sagt der h. Paulus, die Luft mit ihrem Gerede, werfen aber Keinen zu Boden oder verwunden die Herzen; denn es ist keine Kugel, nichts Wesentliches, weder Kraft noch Geist darin; und gerade das ist's, was allem Uebrigen Nachdruck und Wirksamkeit verleiht.“

Es gibt, die Wahrheit zu sagen, kaum einen wichtigen Punkt in der Homiletik, über den sich nicht die größten Predigerauctoritäten hätten vernehmen lassen, oder den sie nicht durch ihre Beispiele klar gemacht. Spricht also z. B. die Homiletik von den sittlichen Dispositionen, welche zur Verwaltung des Predigtamtes mitgebracht werden müssen, so ist es gewiß sehr zweckmäßig, an die Antwort zu erinnern, welche der in ascetischen Büchern so oft genannte Avila einem Priester auf die Frage gegeben, was er thun müsse, um gut zu predigen: „Gott lieben ist die erste und

1) In vita cap. 8.

igſte Regel, gut zu predigen.“ Auch das claſſiſche des hl. Franz von Sales mag hier am Orte ſein, r dem ſeine Nachläßigkeit im Predigen mit ſeiner ebten Zunge entſchuldigenden Seelſorger zuruft: „nihil sibile amanti Deum. Ama toto corde: pectus est, dissertos facit.“ Ueber die Kunſt, ſich Eingang in emüther der Zuhörenden zu verſchaffen, ſagt der apo- ie Mann Vinzenz v. Ferreris, dies geſchehe am beſten si verba tua non videantur procedere ab animo su- vel indignanti, sed magis ex visceribus caritatis tatis paternae: sicut pater condolet peccantibus filiis, ıfirmitate gravi vel fovea grandi jacentibus, quos extrahere et liberare et fovere sicut mater. Talis modus consuevit esse proficuus auditoribus.“ Und ıuch da, wo der Prediger ſich genöthigt ſieht, zu und Vorwürfe zu machen, keines ſeiner Worte einen ı Geiſt als den des Erbarmens und der Liebe athmen das drückt der hl. Franz Borgias treffend alſo aus: reprehensio commiserationem ostendat, non indigna- ı aut odium cujusquam. Incredibile dictu est, quanto daemon evangelico melli fel admiscere in repre- ıdo conetur, ut multos hac ratione ab audiendis nibus deterreat, vel invidiam et odium zelotis eccle- s conciliet.“ Hieher gehört auch das Sprüchwort . Franz Sales: „mit einem einzigen Tropfen Honig ı mehr Fliegen gefangen, als mit einem ganzen Faß

Und wie die Irrgläubigen in den Schoß der Kirche jeführt werden können und ſollen, dafür lohnt es ch auch der Mühe, als Muſter den eben genannten n Biſchof, der ſo viele Tauſende von Calviniſten hat, anzuführen. „Als ich zu Paris“, erzählt er

von ſich ſelber, „in der Kapelle der Königin von dem jüngſten Gericht predigte, befand ſich Frau v. P. (eine Hugenottin) unter den Zuhörern. Die Neugier hatte ſie zwar hingeführt; indeſſen blieb ſie in dem geiſtigen Netze hängen und faßte auf dieſe Predigt hin den Vorſatz, ſich unterrichten zu laſſen, worauf ſie drei Wochen ſpäter mit ihrer ganzen Familie zu mir zur Beicht kam; ich aber gab ihnen allen dann die hl. Firmung. Sehen Sie nun, dieſe Predigt war nicht gegen die Ketzerei gerichtet, dennoch wirkte ſie gegen dieſelbe; denn Gott verlieh mir damals den Geiſt der Stärke zum Heil dieſer Seelen. Seitdem aber ſagte ich immer: wer mit Liebe predigt, der predigt hinreichend gegen die Irrgläubigen, ob er auch nicht mit einem Worte gegen ſie ſtreite.“

Die eben angeführte Stelle iſt aus der vortrefflichen Schrift des vertrauteſten Freundes des Heiligen, des Biſchofs Camus von Belley, betitelt: Geiſt des hl. Franz von Sales. Wie ſie überhaupt jedem Prieſter zu einer eben ſo belehrenden als erbauenden Leſung empfohlen zu werden verdient; ſo bietet ſie insbeſondere dem Homiletiker und Prediger viele Belehrung durch die Hervorhebung anmuthiger Züge aus dem Leben des Heiligen. Wir erlauben uns in dieſer Beziehung zu verweiſen auf den erſten Theil das 19. Kapitel, auf den zweiten Theil das 7., 8., 15., 26. und 27. Kapitel, auf den dritten Theil Kapitel 5 und 9, auf den ſechsten Theil 7. Kap., auf den zehnten Theil 2. Kap., auf den 14. Theil 5. Kap., auf den 16. Theil 7. und 21. Kap.

Von dieſem großen und heiligen Fürſtbiſchof von Genf haben wir aber nicht blos einige denkwürdige Ausſprüche über die Verkündigung des göttlichen Wortes. Er

hat überdies einem Bischofe zulieb, der ihn um eine kurze Anweisung zur Verwaltung des Predigtamtes gebeten, eine Abhandlung über das Predigen geschrieben, welche in 5 Hauptstücken den Gegenstand kurz, aber praktisch und so behandelt, daß sich auch unsere Zeit nicht schämen darf, davon Kunde zu nehmen. Alle wichtigeren Gegenstände, die in der Homiletik zur Sprache kommen, sind in dieser Abhandlung wenigstens kurz berücksichtigt, auch die Aktion, Sprache und das Rituelle. Schön und gemüthlich ist der Schluß, wo der Heilige dem neuconsecrirten Bischofe warm zuspricht, sich durch keine Schwierigkeiten und Einwendungen von der Ausübung jener Funktion abbringen zu lassen, welche das Concil von Trient potissimum Episcopi munus nennt. „Quanto citius rem auspicaberis", muntert er ihn auf, „tanto felicius illa tibi proderit, et praedicare frequenter unicum est, quo magnus ea in parte evadas. Potes, Domine, et debes; vox tibi accomodata est, scientia sufficiens, habitus corporis conveniens, ordo vero in ecclesia illustrissimus; Deus id vult, angeli exspectant, gloria Dei ea est et tua salus. Eja, Domine, macte; sic te Deus amet et tu Deum. Cardinalis Borromaeus, non habens decimam talentorum tuorum partem, praedicat, aedificat, sanctum se reddit. Non noster nobis honor quaerendus est, sed Dei; tum Deo rem committamus, quaeret ille nostrum. Incipe, illustrissime domine, semel in ordinum collatione, tum interdum in aliqua communione. Dic primum quatuor verba, tum octo, denique duodecim usque ad mediam horam; post haec cathedram conscende. Nihil impossibile amori."

Wir finden in dem Leben und in den Schriften der Heiligen oft Aussprüche und Begebenheiten, welche geeignet

ſind, in uns die tiefſten Anſchauungen vom Predigtamte zu wecken, wenn ſie auch nicht von unmittelbar praktiſcher Anwendbarkeit ſind, ja ſogar nicht ohne Verwegenheit zur Danachachtung empfohlen werden könnten. Von dem hl. Auguſtinus z. B., dieſem unermüdeten Verkündiger des Wortes Gottes — er predigte oft zweimal des Tages, oft mit erſchöpften Leibeskräften — wird erzählt, er habe eines Tages die Geiſtlichen ſeiner Kirche, mit denen er vita communis führte, gefragt, ob ſie wohl bemerkt hätten, wie er mitten in der Predigt den Gegenſtand, von dem er geſprochen, verlaſſen habe, und auf einen ganz anderen gerathen ſei. Als ſie nun geſtanden, daß ihnen Solches allerdings aufgefallen, ſo habe er den Gedanken geäußert, Gott habe ſeine Vergeſſenheit und Verwirrung vielleicht entſtehen laſſen, auf daß durch das, was er in dieſem Zuſtande geſagt, irgend einer ſeiner Zuhörer von einem Irrthum befreit werden ſollte. Kurze Zeit darauf ſei ein gewiſſer Firmus gekommen, der bisher ein Anhänger der manichäiſchen Sekte geweſen, und habe bekannt, daß ihm eine der letzten Predigten des Heiligen die Augen geöffnet, wobei ſich herausgeſtellt, daß gerade die Abſchweifung Veranlaſſung und Urſache ſeiner Bekehrung geworden. Welches Vertrauen auf den über dem chriſtlichen Prediger waltenden heiligen Geiſt ſpricht ſich nicht in der zuverſichtlichen Erwartung des großen Biſchofs aus, daß ſein Fehler von oben zum Nutzen der Zuhörer werde geleitet worden ſein! — Es fügte ſich einmal, daß der Lektor aus Ueberſehen eine andere Schriftſtelle vorlas, als die, über welche er zu predigen ſich vorgenommen hatte. Er ſah hierin einen göttlichen Wink, auf die wirklich, wenn auch irrthümlich, verleſene Stelle erläuternd einzugehen. Er war

rhaupt, wie alle apoſtoliſchen Prediger, auf's tiefſte von
Ueberzeugung durchdrungen, daß der Verkündiger des
tlichen Wortes ſich verlaſſen dürfe auf das Wort: „non
estis, qui loquimini etc.“ und irgendwo ſpricht er
ıdezu von einer Offenbarung an den Prediger: „ad
stolicam lectionem aures et animam attendat sanctitas
tra, adjuvante nos affectu vestro apud Dominum Deum
trum, ut ea, quae illic nobis revelare dignetur, ad vos
atque salubriter proferre possimus“ [1]). Auch eine
fwürdige Aeußerung Gregors d. Gr. mag hier Platz
en: „Non hoc temeritate adgredior“, ſagt er hom. 19.
Ezech. p. 1144, „sed humilitate. Scio enim, quia ple-
ique multa in sacro eloquio, quae solus intelligere non
ıi, coram fratribus meis positus intellexi.“ Und von
gleichen Aeußerungen und Begebenheiten, wie die vor-
enden ſind, glauben wir, dürfe derjenige nicht geradezu
gang nehmen, welcher das Weſen der chriſtlichen Pre-
tiefer erfaſſen will. — Gewiß iſt zu keiner Zeit die Ver-
digung des Wortes als Charisma ganz ausgeſtorben.
Von jeher war ein Ringen und Streben, in der Kirche
rechte Mitte zu treffen zwiſchen der homiletiſchen Rich-
g, welche allem Schmucke der Beredtſamkeit gram iſt,
derjenigen, welche die Künſte der weltlichen Beredt-
keit in den Dienſt der chriſtlichen Predigt gezogen ſehen
hte. Die Einen glauben nicht genug auf Einfach-
t, Schmuckloſigkeit des Ausdrucks und größt-
gliche Popularität dringen zu können, die Anderen ver-
gen, es ſolle mehr „Atticismus“ in die chriſtliche
digt kommen.

---

1) Serm. 46. de temp. cf. de doctr. christ. IV. cap. 15.

In jüngster Vergangenheit sahen wir zwei Schriften entstehen [1]), welche im Tone jugendlicher Begeisterung, aber auch — das ist unsere Ueberzeugung — nicht ohne Einseitigkeit die Nothwendigkeit einer Umgestaltung der Kanzelberedtsamkeit und insbesondere der deutschen Kanzelberedtsamkeit aussprechen. „Atticismus und Toscanismus", so lesen wir in der einen dieser Schriften, „sind die beiden Vorschulen, die man durchwandern muß, um sich jenem geistigen Standpunkte des Göttlich-Menschlichen anzunähern. Dieser geistige Standpunkt des Heilandes" (er soll in der wechselseitigen Durchdringung und Einigung des Realismus und Idealismus bestehen) „ist auch das höchste und nie aus den Augen zu verlierende Ziel des christlichen Homileten, wenn er die Menschen mit dem Netze, nicht aber mit Harpunen fischen will." Muster soll für ihn in dieser Beziehung Jesus sein, von dem gesagt ist: „Jesus bestätigte durch seine Redeweise alle die Eigenschaften, die wir oben an Perikles gerühmt haben (!). Seine im strengsten Sinne attische Redeform, wofern er nicht nothgedrungen, um einem verbildeten Volke verständlicher zu sein, bisweilen die Metaphern der Schule einfließen lassen mußte, war von jener Gemüthsinnerlichkeit durchdrungen, die wir unter dem Toscanismus und in ursprünglicher Verwandtschaft mit der altjüdischen Subjektivität darstellten." „Die attische Redeform, wie selbe Thucydides gebraucht und Sallust nachgeahmt hat, erlaubt dir in einer halbstündigen

---

1) Chrysostomus. Ein Reformplan der katholischen Kanzelberedtsamkeit. Von J. A. Rüdisser. Lindau 1845. und:

Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchlichen Redner alter und neuer Zeit ꝛc. von Joseph Lutz, Priester. Tübingen 1846 bei Laupp.

Predigt einen Reichthum der fruchtbarsten und eindringendsten Gedanken in der klarsten Ordnung und in der gebildetsten Sprache vorzutragen. Dadurch befriedigst du das Publicum, verlängerst den Gottesdienst nicht über die Zeit und machst dir das Memoriren leicht.“ Um aber solchen Atticismus sich eigen zu machen, genügt es natürlich nicht, blos aus Büchern zu schöpfen.“ „Man muß daher selber periodisch größere Reisen machen, und besonders wäre es für den Landseelsorger angezeigt, aus dem engen Dunstkreise seines Dorfes oder Städtchens periodisch hinauszutreten und seine durch Zimmerstudien gesammelten Ansichten und Begriffe an dem sicheren Probirsteine erweiterter Conversation zu läutern und zu bewähren.“ — Wenn auch solcher Gallimathias der zweiten von den angezeigten Schriften fremd ist, so theilt sie doch auch mit der erstern die Tendenz, die Reform namentlich der deutschen Kanzelberedtsamkeit in formeller Beziehung dadurch anbahnen zu helfen, „daß wir den classischen Styl der Alten uns aneignen“ [1]). „Daß wir eine Reihe großer kirchlicher Redner im katholischen Deutschland erhalten, die durch allseitig classische Bildung in vollendeter Form die Herrlichkeit unserer Kirche dem Volke zur Anschauung bringen, das muß Jeder wünschen, der es mit seiner Kirche wohl meint, und auf den Modus dieser Umgestaltung unserer Kanzelberedtsamkeit hingewiesen zu haben, wird Keiner für unbescheiden und anmaßend halten“ [2]).

Dieser scharfen Betonung der Form gegenüber, welche sie sich im Interesse der Kirche erlauben zu müssen glauben,

1) A. a. O. S. 404.
2) Ebendas.

muß mit noch größerer Schärfe die fundamentale Wahrheit ausgesprochen werden, welche der hl. Augustin in den Satz kleidet: daß man den Worten den innern Sinn vorziehen müsse, wie die Seele dem Körper vorgezogen werde [1]). Demnach tritt in der christlichen Beredtsamkeit die Form überall vor der Sache zurück, und wenn einmal ein Prediger dieses Verhältniß von Form und Inhalt nicht mehr achtet, wenn er hinsichtlich der Form dieselbe Aengstlichkeit an den Tag legt, die man dem weltlichen Redner gar nicht verargen kann, so fällt er aus der Rolle, denn er hat seine Losung vergessen, die da lautet: non in persuasibilibus verbis hujus mundi, sed in ostensione spiritus et virtutis, vergessen das große Wort des hl. Augustinus: non sectamur lenocinia rhetorum, sed veritates piscatorum, vergessen den evangelischen Ausspruch, daß durch die Wortweisheit das Kreuz Christi entkräftet wird (1. Cor. 1, 17). Wie reimt sich mit solchen Aussprüchen der „Atticismus", wie die vollendete classische Form zusammen, die neuerdings verlangt werden wollen? Man beruft sich hiebei auf die heiligen Väter, auf einen Augustinus, auf einen Chrysostomus. Es ist wahr, bei dem erstern findet sich eine Stelle (wir meinen de doctr. christ. II. c. 40), wo der Gedanke ausgedrückt ist, wie einst die Juden auf göttliche Anordnung bei ihrem Auszug aus dem Aegyptenland sich mit den goldenen und silbernen Gefässen ihrer Dränger bereichert hätten, so könne und solle derjenige, welcher aus dem Heidenthume in die Gemeinschaft der Christen übertrete, von dort Manches mitbringen, was ihm für seine neuen Verhältnisse von Nutzen sein könne, nämlich: „freie

1) De catech. rudib. c. 9.

Künste, welche der Wahrheit passende Dienste leisten können, und einige sehr nützliche Sittenvorschriften, ja sogar einige wahre Begriffe von der Verehrung eines einzigen Gottes.“ Sind nun unter diesen Schätzen, die dem großen Kirchenlehrer zufolge mit hinüber in das christliche Lager genommen werden können, die Formen einer sophistischen Beredtsamkeit gemeint, durch welche im Heidenthum der Lüge das Gepräge der Wahrheit gegeben werden wollte? Nein gewiß nicht, denn was diesen Punkt betrifft, dachte er nicht anders als Basilius d. Gr., welcher in der 3. Homilie über das Heraämeron sagt: „Niemand vergleiche das Einfache und Ungekünstelte der geistlichen Reden mit dem spitzfindigen Grübeln derjenigen, welche über den Himmel gelehrte Untersuchungen angestellt haben. Denn so weit die Schönheit züchtiger Jungfrauen über die feilen Dirnen erhaben ist, ebenso weit übertreffen auch unsere Reden jene der Heiden. Denn diese verschaffen ihren Ansichten eine erzwungene Wahrscheinlichkeit; hier aber wird die Wahrheit ohne Künstelei vorgetragen.“ Die Anschauungsweise des heiligen Bischofs erhellt ja aufs Klarste aus seiner Abhandlung de doctrina christiana (cf. IV. 10. 11. 14. 28.), in welcher er das schöne Bild braucht: was ein goldener Schlüssel nütze, wenn er nicht aufmache? Dagegen was es schade, daß ein Schlüssel von Holz sei, wenn er wirklich öffne? Unter dem erstern verstehe er eine geschmückte und aufgeputzte Rede, die nicht verstanden werde, unter dem letztern eine solche, die wegen ihrer Einfachheit und Popularität Jedermann zugänglich sei. Im weitern Verlaufe kommt er auf jene Eigenschaft einer Rede zu sprechen, welche die Rhetoren numerus nennen und warnt davor, ein zu großes

Gewicht darauf zu legen „cavendum est, ne divinis gravibusque sententiis, dum additur numerus, pondus detrahatur.“ Er führt sodann auch eine Stelle aus des hl. Cyprianus Brief an Donatus an, welche sich durch Wohlklang und Numerus auszeichnet, und macht die Bemerkung, daß diejenigen, welche an solchen rhetorischen Künsten Gefallen finden, glauben, es könne sich Jemand derselben nur dann entschlagen, wenn er sich auf dieselben nicht verstehe. „Quapropter,“ fährt er dann fort, „iste vir sanctus et posse se ostendit sic dicere, quia alicubi dixit, et nolle, quoniam postmodum nusquam.“ Und im 14. Kapitel (a. a. O.) fleht er, Gott möge von seiner Kirche fernhalten den „spumeum verborum ambitum“ und zeigt, daß die gesunde christliche Lehre die Beredtsamkeit von der Schwulst zum Ernst und zur Einfachheit (modestia) zurückgeführt habe. Im 20. Kapitel aber (ebendas.) bemerkt er von dem „grande dicendi genus,“ welches von dem christlichen Prediger anzuwenden sei, daß es sich nicht sowohl durch Zierlichkeit der Worte, als vielmehr durch die Erregung starker Affekte auszeichne. „Capit etiam illa ornamenta paene omnia [1]), sed ea si non habuerit, non requirit. Fertur quippe impetu suo et elocutionis pulcritudinem, si occurrerit, vi rerum rapit, non cura decoris assumit.“ Insbesondere dringt der Heilige auf die Verständlichkeit und sagt, diesem Zwecke seien alle anderen untergeordnet, ohnehin der Zweck durch schöne Form zu gefallen. „Evidentiae diligens appetitus aliquando negligit verba cultiora: nec curat, quid bene sonet, sed quid bene indicet, atque

1) Sinn: die erhabene Redeweise weiß sich mit dem Redeschmuck wohl zu vertragen, aber . . . . .

intimet, quod ostendere intendit.“ Hier führt er auch ein merkwürdiges Beispiel an, indem er fragt, warum es dem Prediger nicht erlaubt sein sollte ossum statt os zu sagen, damit seine Zuhörer nicht an ein Bein denken, sondern an das, was gemeint ist, den Mund [1])? Von ihm kommt ja die bekannte Sentenz: vituperent grammatici, dummodo intelligant populi.“

Was den h. Joannes Chrysostomus betrifft, versteht es sich von selbst, daß er nicht umsonst zu den Füßen des Libanius gesessen, und daß dieser heidnische Rhetor nicht umsonst geklagt, „die Christen hätten ihm seinen besten Schüler genommen.“ Wollte aber behauptet werden, daß es diesem großen Prediger um die Form mehr oder auch nur ebensosehr zu thun gewesen als um die Sache, so müßten wir dies entschieden in Abrede stellen. Die Wahrheit ist, daß die christliche Beredtsamkeit, so unveränderlich sie ihrem Wesen nach ist, so doch in Beziehung auf die Form in der Regel etwas Wechselndes, den Zeitverhältnissen Angepaßtes hat. Wer wollte läugnen, daß an der Beredtsamkeit des h. Chrysostomus Manches ist, das nicht ohne Fehler nachgeahmt werden könnte? Wir haben Homilien von ihm, die gerade deswegen, weil sie von rhetorischen Künsteleien nicht ganz frei sind, weniger Werth haben und weniger ansprechen. Aber für alle Zeiten ohne Unterschied wird er als leuchtendes Muster zur Nachahmung auffordern durch seine seltene Deutlichkeit und Popularität, durch seinen praktischen Sinn, durch seine apostolische Freimüthigkeit und durch den Seeleneifer, der in seinen Predigten einen so glänzenden Ausdruck gefunden. Seine Gedanken

1) l. c. cap. 10. Gewiß weit gegangen.

werden nie sterben in der Kirche, die Einkleidung derselben kann auf solche Auszeichnung nicht in allweg Anspruch machen. Dem h. Joannes Chrysostomus waren übrigens die rhetorischen Formen, in denen er sich bewegt, wie natürlich; sie waren ihm vermöge seiner ganzen Jugendbildung in Saft und Blut übergegangen; er brauchte, daß sie sich zu seiner Verfügung stellten, nicht mühsam zu studiren. Hätte er nach diesem Gewande seiner Gedanken ängstlich suchen müssen, er hätte es gewiß nicht gewählt. Ueberdies war er ein Feuerkopf, dem, wenn er von einer Sache einmal lebhaft ergriffen ist, die rhetorischen Figuren von selbst zufließen. Was er von den Predigern, welche durch schöne Form und gesuchten Redeschmuck die Ohren der Zuhörer zu kitzeln und Beifall zu erndten suchen, und von dem Publikum urtheilt, welches in der Predigt vor Allem nach Ohrenschmaus begierig ist, das entnehmen wir am Beßten aus seiner 30. Homilie über die Apostel-Geschichte, wo er sagt: „das bringt den Kirchen den Untergang, daß ihr nicht nach Worten der Zerknirschung und Reue verlanget, sondern nach solchen, welche durch ihren Klang, durch ihre Stellung und Zusammenhang euch ergötzen, als ob ihr Sänger und Citherspieler hörtet. Und wir sind so kalte und armselige Menschen, daß wir euren Neigungen dienen, da wir sie bekämpfen sollten. Wir suchen nach schönen Worten, nach schönen Zusammensetzungen und nach Harmonie der Sprache, um euch zu ergötzen, nicht um euch zu nützen, nicht um euch zu unterrichten; um euch zu unterhalten, nicht um Buße bei euch zu erwecken; um mit eurem lauten Beifalle wegzugehen, nicht um eure Sitten zu bilden. Wir verfahren dabei, wie wenn ein Vater seinem weich-

lichen, kranken Söhnchen einen kalten Kuchen reicht und Anderes, was dieſen blos ergötzt, aber auf das Nützliche keine Sorgfalt verwendet und dann, von den Aerzten darüber geſcholten, zur Entſchuldigung ſagen will: was ſoll ich? ich kann den Knaben nicht weinen ſehen. Elender, Unglücklicher, Verräther! Einen ſolchen möchte ich keinen Vater nennen. Wäre es nicht weit beſſer, er ließe ſeinen Sohn eine kurze Zeit trauern, ſtellte ihn aber wieder ganz her, als daß die ſchnell vergängliche Willfährigkeit die Urſache ſteter Traurigkeit wird? Das thun auch wir, indem wir vergeblich nach einer geſchmückten Rede und nach Harmonie und Wohlklang ſuchen .... Das Lärmen (es iſt das Beifallklatſchen der Zuhörer gemeint) gehört für das Theater, für die Badeanſtalten, für die öffentlichen Aufzüge, für den Markt; wo aber ſolche Reden vorgetragen werden, muß Friede, Ruhe und Stille ſein. Dies recht zu bedenken, bitte ich euch alle; denn auch ich ſelbſt gebe mir alle Mühe, die Mittel zu finden, durch welche ich euren Seelen am Meiſten nützen kann. Und ein nicht unbedeutendes Mittel ſcheint mir dieſes zu ſein, nicht allein euch, ſondern auch uns zu nützen. So werden auch wir ſelbſt uns nicht zum Dünkel und dahin verleiten laſſen, Lob und Ehre zu lieben; und ſo werden wir nicht reden, was zur Unterhaltung dient, ſondern was nützt und werden den ganzen Verlauf der Zeit nicht auf Zuſammenſetzung und Schönheit der Redensarten, ſondern auf die Kraft der Gedanken verwenden. Deshalb werfen uns auch die Heiden vor, daß wir Alles zum Prunken und Glänzen thun.“ — Aus dieſer höchſt belehrenden Stelle des beredteſten aller griechiſchen Väter könnte Einer die Behauptung zu begründen ſuchen, daß derſelbe wirklich dem „Atticis-

mus“ ergeben gewesen. Aber wenn die Worte so premirt werden, in welchen er von sich sagt, daß er nach schönen Ausdrücken und Zusammensetzungen, nach Harmonie der Sprache suche, warum übersieht man, daß er an eben dieser Stelle einen Vorwurf gegen sich, eine Selbstanklage erhebt? Indessen glaubten wir für unsern Theil die Ehrfurcht gegen ein so großes Kirchenlicht zu verletzen, wenn wir die ganze Stelle nicht als einen Ausdruck der tiefen Demuth des Heiligen, als eine offene Darlegung der Versuchungen betrachten würden, mit welchen er zu kämpfen hatte. Das ist ganz so, wie wenn der h. Gregor von Nazianz, der in seiner Abschieds-Rede der Gemeinde von Constantinopel über ihren Hang zu glänzenden und prunkvollen Vorträgen starke Wahrheiten sagt und sie freimüthig tadelt, daß sie nicht Priester, sondern Redekünstler (οὐχ ἱερεῖς, ἀλλὰ ῥήτορας) suchen, sie selber so entschuldigt: „Wir selbst haben sie so verzogen; wir wollten Allen Alles werden — ich weiß selbst nicht, mehr um Alle zu retten oder um Alle zu verderben [1]).

Es ist keine unnöthige Arbeit, die Beredtsamkeit eines h. Chrysostomus mit der eines Demosthenes zu vergleichen; aber über der Einheit vergesse man ja nicht den Unterschied. Man will finden, daß der blose Leser der Predigten von Chrysostomus nicht wohl versucht sei, ihm den ganz außerordentlichen Beifall zu zollen, der ihm von seinen Zuhörern gespendet worden. Das sei aber auch nicht zu verwundern, weil, da wir seine Homilien blos lesen, unser Urtheil nicht „bestochen (!)“ werde „durch seine Persönlichkeit, durch ein Aeußeres, wo etwa jeder Gesichtszug ausdrucksvoll, jede Bewegung schön, wo das Auge funkelnd oder milde zum

1) Orat. 32. pag. 510 sqq.

voraus schon des Sieges gewiß ist," wir hören nicht etwa eine helle, biegsame, starke, an Lieblichkeit Alles übertreffende Stimme, noch sehen wir eine Aktion, die dem Vortrage angemessen ist" [1]). So könnte man, däucht uns, wohl von einem weltlichen Redner sprechen, nicht aber von einem Lehrer der Kirche, welcher vom Geiste Gottes angeweht ist. Warum berichten uns die Biographien des Heiligen nichts von seiner Aktion und Deklamation [2])? Ohne Zweifel deswegen, weil sie der ganz richtigen Meinung gewesen, bei einem solchen Manne sei das Alles Nebensache gegenüber von dem „Erweise des Geistes und der Kraft," welchen die Predigt eines apostolischen Mannes kennzeichnen müsse. Also von dem Zauber seiner Stimme reden seine Biographen nicht, wohl aber erzählen sie: „Wenn Chrysostomus mit vieler Mühe seine Reden ausgearbeitet hatte, dankte er dem h. Paulus, seinem Vorbilde, wie seinem Schutzengel, bot sie ihm an und sagte: nimm die Arbeit, ist sie deiner Gnade würdig, so danke ich Gott; wo nicht, so verzeihe mir" [3]). Darf man demnach, ohne in die größte Einseitigkeit zu verfallen, blos die natürlichen Agentien der Beredtsamkeit eines Kirchenvaters in Rechnung bringen, ohne der höhern Kräfte zu gedenken, welche über seine Bemühungen den befruchtenden Thau ergossen. „Was sollte die Predigt helfen, wenn sie nicht mit dem Gebete verbunden wird? Erst das Gebet, dann das Wort, so wollen es die Apostel" [4]). — Das war der Grundsatz des Heiligen, von dem die Rede, und gewiß suchen wir ver-

1) Lutz, Chrys. S. 229.
2) Ebendas. S. 395.
3) Ebendas. S. 228.
4) Homil. 3. de incomprehensib. Dei.

geblich nach einem großen Redner, der nicht von ihm ganz und gar durchdrungen geweſen, die berühmten franzöſiſchen Prediger unter Ludwig XIV. nicht ausgenommen. „Das Herz verſchaffet uns weit mehr Worte, als das Gedächtniß; ja es hat ſogar eine Sprache, welche dieſem unbekannt iſt. Ein heiliger Prieſter, dem die Ehre Gottes und das Heil der ihm anvertrauten Seelen am Herzen liegt, findet in der Lebhaftigkeit ſeines Eifers und in dem Ueberfluſſe ſeines Herzens Ausdrücke, die von dem hl. Geiſte, der ein Geiſt der Liebe und des Lichtes iſt, herrühren und tauſendmal geſchickter ſind, einen Eindruck auf die Sünder zu machen, und ſie wiederum auf den rechten Weg zu bringen, als alle diejenigen, die ein mühſames Nachdenken und die nichtige Kunſt der menſchlichen Beredtſamkeit verſchaffen kann. Saget alſo nicht mehr, es mangle euch an der Geſchicklichkeit (zum Predigen). Wir verlangen keineswegs die Geſchicklichkeit eines Redners von euch, ſondern die Geſchicklichkeit eines Vaters. Und was für eine Geſchicklichkeit hat wohl ein Vater, wenn er mit ſeinen Kindern reden will, ſonſt nöthig, als die Geſchicklichkeit ſeiner Liebe zu ihnen und die Geſchicklichkeit des Verlangens, ſich ihnen nützlich zu erweiſen [1])? So dachte und urtheilte derjenige unter den berühmten Predigern zur Zeit Ludwigs XIV., welchem wir, um ſeiner Gewalt auf die Gemüther zu wirken, den erſten Platz unter denſelben einräumen möchten. Glaubt man denn vielleicht ein Lob auszuſprechen, wenn man ſagt: „Um vollendeter Redner zu werden, mühte ſich ein Flêchier mit der größten Anſtrengung ab, ſein minder gutes Organ durch paſſende Auswahl der Worte und prächtigen Periodenbau zu erſetzen?“ Aber wir glauben nicht, daß es ſo geweſen,

1) Aus den Synodalreden Maſſillon's.

weil auf ſolche Weiſe durch das Zuſammenſuchen wohlklingender Worte und ſchön gerundeter Perioden noch keine einzige große Rede entſtanden. Der Strom heiliger Begeiſterung muß den Prediger erfaſſen und mit ſich fortreißen; die Feile kommt nach, taugt aber auch nachher nichts, wenn ſie zu ängſtlich angelegt iſt. Zwiſchen einem Redner, der glänzen will, und einem Diener Jeſu Chriſti und Ausſpender ſeiner Geheimniſſe iſt ein himmelweiter Unterſchied. „Eine troſtloſe Wittwe," ſagt Fenelon, „trägt kein Trauerkleid mit vieler Stickerei und mit einer Menge von Bändern. Ebenſo wenig ſoll auch ein apoſtoliſcher Miſſionair aus dem Worte Gottes ein Wort voll eiteln Prunkes und gekünſtelter Zierrathen machen." „Je mehr ein Deklamator ſich Mühe gäbe, mich durch die Zauberbilder ſeiner Rede zu verblenden, deſto mehr würde er mich gegen ſeine Eitelkeit empören: ſein Beſtreben, die öffentliche Bewunderung auf ſich zu ziehen, würde ihn in meinen Augen gerade aller Bewunderung unwürdig machen .... Ein blumenreicher Deklamator entkräftet die größten Wahrheiten durch eine eitle, zu gezierte Wendung. Der wahre Redner hingegen ſchmückt ſeine Rede nur mit lichten Wahrheiten, mit edlen Gedanken, mit ſtarken und dem, was er fühlbar machen will, angemeſſenen Ausdrücken. Er denkt, er fühlt und das Wort folgt! Er hängt nicht von den Worten ab, ſondern die Worte hangen von ihm ab" [1]). So unterrichtend und anziehend demnach Manches iſt, was uns in der Schrift, „Chryſoſtomus" dargeboten wird, und ſo viele Anerkennung auch die darin an den

1) Aus einem Briefe Fenelon's an den Sekretair der franzöſ. Akademie, enthalten in dem Buche „des Erzbiſchofs Fenelon Geſpräche über die Beredtſamkeit", überſetzt von Schaul.

Tag gelegte ausgebreitete Bekanntschaft mit den großen Rednern des Alterthums wie der neueren Zeiten ist, so verdient doch das darin entschiedenen Tadel, daß der Geist der christlichen Beredtsamkeit in seinem specifischen Unterschiede von der antiken und profanen nicht vollständig erfaßt ist, und so manche höchst mißverständliche Andeutungen gegeben werden, welche blos den Geist der Eitelkeit und Ruhmsucht in jungen Predigern zu nähren geneigt sind.

Um noch einmal auf Chrysostomus zurückzukommen, dessen Homilien Lutz ganz besonders als Beleg anführt, daß die rechte Kanzelberedtsamkeit auf die classische Form zurückkommen müsse, so finden wir es bei ihm nicht anders, als bei allen christlichen Rednern ohne Ausnahme, daß ihm die Sache immer über die Form ging, und daß er von der Kunst nur mäßigen Gebrauch machte, während er sich gern jenen rhetorischen Wendungen und Formen hingab, welche der Herzenssprache natürlich sind. Auch finden wir die Hindeutung, daß ihm zu seiner rednerischen Bildung die äußern Verhältnisse von Constantinopel einen vorzüglichen Dienst geleistet hätten, unangemessen; das von einem h. Eifer erglühte Herz des Heiligen hätte sich überall, auch im kleinsten Dorfe in beredtem Zeugnisse für die Sache des Herrn geoffenbart, nur die Form seiner Beredtsamkeit wäre eine andere geworden; obwohl man sagen muß, sein Streben nach Deutlichkeit und Popularität ist so groß gewesen, daß man ihn überall verstanden hätte. Was ihm, als er von der ersten Predigt weg die Kanzel verließ, ein gutmüthiges Weib sagte: heiliger Vater, predige in Zukunft so, daß ich es auch verstehe — das vergaß er nie wieder. Lutz glaubt ihn wegen mancher Fehler und Mängel in der Darstellung tadeln zu

müſſen, er habe ſich oft zu weit heruntergelaſſen und drgl. Mag ſein, er hielt eben wie jeder chriſtliche Prediger an dem Grundſatze: utilitas summa lex esto! Und im Uebrigen liegt gerade in den vielen Mängeln der Darſtellung, welche ſich in ſeinen Homilien finden, der klarſte Beweis, daß ihm die Form das Untergeordnete geweſen. Und ſomit dürfte ſich herausſtellen, daß auch der h. Joannes Chryſoſtomus nicht ausgenommen iſt, wenn der mit den Vätern ſo vertraute Weiſſenbach über ihre Predigtweiſe ganz allgemein das Urtheil fällt: 1) Man wird bei den meiſten Vätern vergeblich nach attiſcher Feinheit und römiſcher Reinheit ſuchen, ſie befolgen lieber die Worte des Apoſtels: meine Rede und meine Predigt beſtanden nicht in überredenden Worten menſchlicher Weisheit, ſondern in Erweiſung des Geiſtes und der Kraft.“ — Um auch noch ein Wort von den berühmten franzöſiſchen Predigern unter Ludwig XIV. zu ſagen, bemerken wir, daß ihre Stellung eine ſo eigenthümliche war, daß ſie mit dem gewöhnlichen Maasſtabe nicht gemeſſen werden können. Der Standpunkt der Bildung, auf welchem der Hof ſtand, mußte berückſichtigt werden, entweder ſo, daß gezeigt wurde, die chriſtliche Anſchauungsweiſe hemme den Flug der Gedanken nicht, ſondern berge eine ſolche Fülle von Geiſt, daß alle Geiſtreichigkeit des Unglaubens davor erblaſſe, oder ſo, daß der Eleganz der Bildung die chriſtlichen Ideen in großartiger Einfachheit, gleichſam in dem erhabenen Reize ihrer Nacktheit entgegengeſtellt wurden. Beide Wege ſind wirklich betreten worden; welcher mit größerem Erfolge iſt zweifelhaft. So viel iſt aber gewiß, wo jene Prediger die Seele in den tiefſten Tiefen erſchüttern, da bedienen ſie ſich jenes grande genus dicendi, welches der h. Auguſtin ſo treffend

schildert, und dessen Charakter erhabene Einfachheit mit Verschmähung des Redeschmuckes ist, weswegen es aus der h. Schrift, besonders aus den prophetischen Büchern und den Briefen des h. Paulus besser erlernt wird, als aus den Schriften des classischen Alterthums. Und wenn sie also sprachen, dann rißen sie hin, besonders Massillon, von dem Lutz selber sagt: „Um Vortrag, um Redeschmuck kümmerte er sich wenig, es lag ihm blos daran, mit Einfachheit, Würde und Salbung zu reden, dann mochte die Wirkung seiner Predigten sein, daß die Kritik verstummte, oder aus der Brust des Königs sich ein Wort loswand, wie er es einst zu Massillon gesprochen: „sonst wohl war ich mit den Predigern zufrieden, die ich hörte, seitdem ich aber Sie höre, bin ich mit mir selbst unzufrieden.“ Seien wir aber überzeugt, daß diese großen Männer die Schwierigkeit ihrer Stellung recht wohl begriffen und daß die Last ihrer Verantwortlichkeit oft schwer auf ihnen lag. „Wir selbst mildern auf der Kanzel,“ ruft Massillon in wehmuthsvollem Tone aus, „die Strenge der heiligen Gebote durch menschliche Einfälle, scheuen zu bestreiten, was wir bestreiten sollten; unter dem Vorwande nicht ganz gegen die Wahrheit einzunehmen, zeigen wir die Wahrheit in einer ganz unkenntlichen Gestalt.“ „Lasset ihr Redner,“ ermahnt Bossuet, „auf euere heilige Reden den Balsam der Frömmigkeit und statt jener Spitzfindigkeiten die lebhafte majestätische Einfalt, die süßen Verheißungen und die Salbung des Evangeliums fallen.“ — Dieser Mahnung kam der Missionär Bridaine in ausgezeichneter Weise nach, der vor der höchsten Gesellschaft der Hauptstadt eine Predigt einmal also begann: „In Betracht eines für mich so neuen Publikums sollte ich, meine Brüder, wie es scheint, den

Mund nur öffnen, um euch um Nachsicht zu bitten zu Gunsten eines armen Missionärs, der entblöst ist von jenen Talenten, die ihr verlanget, wenn man Euch von Eurem Seelenheil sprechen will. Ich bin jedoch heute ganz anders gestimmt, und wenn ich gedemüthigt bin, so hütet euch, zu glauben, daß ich mich zu den elenden Beunruhigungen der Eitelkeit erniedrigen lasse. Möge Gott verhüten, daß ein Diener des Himmels je einer Entschuldigung bei Euch zu bedürfen denke! Denn wer Ihr auch sein möget, Ihr seid, was ich, Sünder. Vor Euerem Gott und dem meinigen fühle ich mich gedrungen in diesem Augenblicke an meine Brust zu schlagen. — Bis daher habe ich die Gerichte des Allerhöchsten in Kirchen, mit Stroh bedeckt, verkündet; ich habe die Strenge der Buße Unglücklichen gepredigt, die kein Brod hatten, ich habe den guten Bewohnern des Landes die erschreckendsten Wahrheiten meiner Religion verkündet. Was habe ich gethan, ich Unglücklicher! Ich habe die Armen betrübt, die besten Freunde meines Gottes; ich habe den Schrecken und den Schmerz in diese einfachen und treuen Seelen getragen, die ich hätte bemitleiden und trösten sollen. — Hier dagegen fallen meine Blicke nur auf Große, auf Reiche, auf Unterdrücker der leidenden Menschheit oder verwegene und verhärtete Sünder; ach! hier allein ist es, wo ich das heilige Wort in der ganzen Kraft seines Donners erschallen lassen, und neben mich auf diese Kanzel einerseits den Tod mitnehmen sollte, der uns droht, andrerseits meinen großen Gott, der Euch richten wird. Ich halte heute Euren Urtheilsspruch in der Hand; zittert also vor mir, stolze und übermüthige Menschen, die Ihr mich höret! Die Nothwendigkeit des Heiles, die Gewißheit des Todes, die

Ungewißheit dieſer für Euch ſo ſchrecklichen Stunde, die endliche Unbußfertigkeit, das letzte Gericht, die kleine Zahl der Auserwählten, die Hölle und dazu die ganze Ewigkeit — die Ewigkeit! ſehet hier die Gegenſtände, von denen ich Euch unterhalten will, und die ich ohne Zweifel für Euch allein hätte aufſparen ſollen. Und was habe ich Euren Beifall nothwendig, der mich vielleicht verdammen würde ohne Euch zu retten? Gott wird Euch erſchüttern, während ſein Diener zu euch ſprechen wird, denn ich habe ſeine Barmherzigkeit erfahren. Alsdann, durchdrungen von Schrecken wegen Eurer begangenen Ungerechtigkeiten, werdet Ihr Euch in meine Arme werfen, Thränen der Zerknirſchung und Reue vergießend, und in Folge von Gewiſſensbiſſen werdet Ihr auch mich hinlänglich beredt finden.“ Welche Erhabenheit, einzig eingegeben durch das Bewußtſein apoſtoliſcher Sendung. Man ſieht, es gibt eine Einfachheit, welche mit der Würde identiſch iſt. —

Den Atticismus als die von den heutigen Predigern anzuſtrebende Form der Verkündigung des göttlichen Wortes betrachten, heißt aber nicht blos den Charakter der chriſtlichen Predigt überhaupt (als welche ſich die ihrem Inhalte entſprechende Form von ſelbſt ſchaffen muß), ſondern namentlich die Bedürfniſſe der Gegenwart verkennen, welche offenbar faſt mehr, als je ſonſt der Fall geweſen, eine durch Gemeinverſtändlichkeit und ächt volksthümliches Weſen auf die Maſſen berechnete Beredtſamkeit fordert. Sie ſind ja leider dem Chriſtenthume verloren gegangen oder es bieten wenigſtens die Mächte der Finſterniß Allem auf, um ſie unwiederbringlich von Chriſtus abzukehren; ſie alſo müſſen wieder gewonnen werden, und das wird geſchehen, wie die zu Würzburg verſammelten Väter ſich

ausſprechen, „nicht mit eitlem Wortgepränge, ſondern mit der Kraft der Wahrheit und der Wärme der Ueberzeugung in der Sprache der h. Schrift, im Geiſte der Kirchenväter und nach dem Vorbilde eines Chryſoſtomus, eines Auguſtinus, Bernardus und ſo vieler Meiſter der chriſtlichen Beredtſamkeit.“ Lutz meint, es liege in der nämlichen Richtung, die Claſſiker der Griechen und Römer und die Kirchenväter nachzuahmen; ſo weſentlich aber heidniſche und chriſtliche Kunſt von einander verſchieden, ebenſo groß muß der Unterſchied zwiſchen antiker und chriſtlicher Beredtſamkeit gedacht werden. Auch hier gilt, daß Alles ſeine Zeit hat; der junge Studirende muß die vollendeten Formen des antiken Heidenthums kennen lernen, es iſt dies für ihn eine treffliche Geiſtesgymnaſtik, und namentlich wird er durch ſie von der Geſchmackloſigkeit erlöst, die ſich mit keiner Art von Beredtſamkeit verträgt. Iſt er aber geiſtig erſtarkt, ſo muß ſeine Nahrung ſein die heilige Schrift und ihre Auslegung in den Schriften der Väter.

Hohe Beachtung verdient von allen Predigern des h. Alphonſus Schreiben an einen befreundeten Ordensgeiſtlichen, „worin der Verfaſſer darüber handelt, wie man auf apoſtoliſche Weiſe einfach und mit Vermeidung des erhabenen und verblümten Styles predigen müſſe.“ In dieſem bis zur Größe einer Abhandlung angewachſenen Briefe, in welchem die kirchlichen Auktoritäten maſſenhaft benützt ſind, kämpft er gegen die Behauptung, daß man ſich in der Predigt nicht zu einer durchaus populären Ausdrucksweiſe herunterlaſſen, ſondern in einem höhern Style bewegen ſolle, „weil die Gebildeten unter den Zuhörern mehr Rückſicht verdienen, als die Unwiſſenden, und ein ſo ausgeſprochenes Sichherablaſſen zum Volke der Würde der Kanzel

entgegen wäre und das Wort Gottes herabsetzen würde.“ Zuerst beruft er sich auf die bekannten Aussprüche der h. Schrift, die dagegen streiten, dann führt er gegen seinen Gegner, einen gewissen Gelehrten, dessen Name in dem Schreiben nicht genannt ist, den gewichtigen Namen eines Muratori in den Kampf, der ein Büchlein von der populären Beredtsamkeit geschrieben. Aus diesem führt er die schlagendsten Stellen an, in welchen der große italienische Gelehrte seine Meinung dahin abgibt, daß die Prediger der populären Beredtsamkeit vor der erhabenen den Vorzug geben sollen, auch wenn sie in Städten predigen. Diese nämlich charakterisirt er so, daß sie sich mit vieler theologischer Wissenschaft, mit geistreichen Bemerkungen, scharfsinnigen Ausschmückungen, prachtvollen Amplificationen, einem erhabenen Style, abgerundeten Perioden, häufiger Anwendung der Tropen und Figuren, kurz mit all dem befasse, dessen sich die alten heidnischen Redner zu bedienen pflegten, — „aber das Alles sind Auszierungen und Spielereien, welche die Schönheit und Würde des Wortes Gottes ersticken.“ Die populäre Beredtsamkeit dagegen erkennt er darin, daß sich die Verwalter der göttlichen Geheimnisse zum Verständnisse des Volkes herablassen und zu demselben auf eine Weise reden, daß Jedermann sie leicht verstehen kann. Und zu einer solchen gemeinverständlichen und sich zur Fassungskraft des Volkes herablassenden Redeweise sei der Prediger nach Röm. 1, 14. verpflichtet, denn wenn er vor einem Publikum, das jedenfalls zu zwei Drittheilen aus Ungebildeten bestehe, erhabene Dinge vortrage, so sättige er nur Wenige, lasse aber den größten Theil seiner Zuhörer hungrig von dannen gehen. Im Uebrigen werde, hofft er, die populäre Kanzelberedtsamkeit auch den Gebildeten

nützen und gefallen; man müsse also eine Beredtsamkeit anwenden, die Allen zum Segen gereiche, Gebildeten und Unwissenden, und dazu werde mehr Geist erfordert, als wenn man nur den Gebildeten zu nützen und ihnen allein zu gefallen suche. Es sei keine Rede davon, daß die populäre Beredtsamkeit der Rhetorik entbehren könne, nein sie bedürfe derselben, aber nicht um die Predigt mit Phrasen anzufüllen, sondern damit man lerne, wie man den Zuhörer überzeugen und rühren könne. Selbst den Zweck der Ergötzung des Geistes, welchen man der Predigt neben denen der Bewegung des Willens und der Belehrung vorsetze, ignorire die populäre Beredtsamkeit nicht, wenn man ihn nicht fälschlich in den schönen Schmuck der Rede, in die geistreichen Bemerkungen, in die zierlichen Perioden und ähnliche Kunstgriffe, sondern wie es sich ziemt, in jenes geistige Vergnügen setze, welches aus dem Anhören einer auf Herz und Willen wirkenden Predigt von selber entspringt. Als Muster einer solchen gemeinfaßlichen und volksthümlichen Beredtsamkeit stellt er dann die heiligen Basilius, Augustinus und insbesondere Chrysostomus auf, während er den hl. Petrus Chrysologus tadelt, weil sein Streben zu sehr darauf gerichtet gewesen, durch Gegensätze und geistreiche Betrachtungen einen zierlichen Styl zu erlangen. Der Figuren, meint dieser Gelehrte, müsse sich der Prediger allerdings bedienen, aber sie sollen zweckmäßig und der Fassungs-Kraft der gemeinen Leute angemessen sein, wie dies beim h. Augustinus der Fall gewesen, der ganz vertraulich zum Volke gesprochen, sich kurzer Sätze bedient, oft fragweise geredet und überhaupt die leichtfaßlichsten Figuren angewendet habe. Auf Muratori aber,

den er um seiner von Niemand bestrittenen Auctorität willen besonders nachdrucksam hervorhebt, läßt er dann eine Reihe von gewichtigen Gewährsmännern folgen, deren Urtheile er zur Bekräftigung des von ihm vertheidigten Satzes anführt, daß der Prediger gesuchte Erhabenheit der Gedanken und die zu große Zierlichkeit des Ausdrucks vermeiden müsse. Um der Wichtigkeit der Sache willen kann ich mir nicht versagen, einige dieser Urtheile anzuführen. Natalis Alexander macht über den Text 1. Cor. 2, 1, die Bemerkung: „Es ist nicht zu verwundern, daß die Predigten Jener, welche auf nichts Anderes bedacht sind, als sie mit wohlklingenden Worten und spitzfindigen Gedanken auszuschmücken, ohne alle Frucht bleiben; denn wer es so macht, der weiß nichts von dem gekreuzigten Jesus, indem er academische Redner zu seinem Muster wählt.“ Der h. Philippus Neri, Stifter der Oratorianer Congregation, erhob es für diese zum Gesetz, nur Nützliches und leicht Verständliches von der Kanzel vorzutragen, und wenn ihm Einer seiner Untergebenen diesem Gebote entgegenhandelte, so befahl er ihm von der Kanzel zu steigen, wäre er auch mitten in der Predigt gewesen. Der große Thomas von Aquin pflegte zu sagen, die Sprache des Predigers müsse so klar sein, daß sie auch dem beschränktesten Verstande zugänglich sei; und was er in dieser Beziehung von Andern verlangte, übte er selbst, indem er im Predigen dem Fluge seines hohen Geistes Einhalt that und Solches vorbrachte, was die Herzen zu entflammen geeignet war. Der h. Vinzenz von Paul predigte nicht nur selbst sehr einfach, sondern verlangte diese Predigtweise auch dringend von den Seinigen. Cornelius a Lapide (in Luc. 6, 26.) bemerkt, daß die Prediger, welche in gesuchter Weise pre-

digen, ſich ſchwer verſündigen, weil ſie ihr hohes Amt zu Erlangung eigener Ehre mißbrauchen und das Heil der ihnen anvertrauten Seelen geradezu hindern, die ſich bekehren würden, wenn man ihnen das Wort Gottes auf apoſtoliſche Weiſe predigte. Von dem großen Diener Gottes, dem h. Franz von Sales, führt er folgende Worte aus einem Briefe deſſelben an eine Schweſter des Ordens von der Heimſuchung an: „Ich habe am Chriſttage in der Kapuzinerkirche in Gegenwart der Königin gepredigt; ich verſichere Sie aber, daß ich vor all dieſen Fürſten und Fürſtinnen nicht beſſer predigte, als in unſerer kleinen ärmlichen Kirche von Annecy.“ Deswegen urtheilte auch die Frau von Montpenſier von ihm: Die Anderen ſchweben mit ihren Reden bis in die Luft empor, der Biſchof von Genf läßt ſich dagegen bis auf die Erde herab, um ſeiner Leute habhaft zu werden.“ Liguori führt in dem belobten Schreiben auch den bekannten Zug aus dem Leben Tauler's an, der Anfangs in erhabenem Style predigte, ſpäter aber, da er durch eine Unterredung mit einem Bettler, den ihm Gott zu ſeinem Führer geſendet, zu einem vollkommeneren Leben bewegt worden war, und mehrere Jahre gar nicht gepredigt hatte, hierauf, als er dem Verlangen des Bettlers nachgebend die Kanzel wieder beſtieg, ſeinen erhabenen Styl in einen ganz populären umgewandelt hatte. Noch ein anderes recht ſprechendes Faktum mag hier angeführt werden. Als der Jeſuit Franz Regis in Puy die Miſſion gab, hielt ein anderer Prediger in der Dom-Kirche die Faſtenpredigten; dieſer wunderte ſich, wie man ihn verlaſſen könne, um jenen armen und unwiſſenden Miſſionär anzuhören. Deshalb begab er ſich zu dem Provincial der Jeſuiten und ſagte: der Pater Regis mag immerhin ein

Heiliger sein, aber seine Art zu predigen ziemt sich nicht für die Würde der Kanzel; seine Sprache ist so gemein, und was er sagt, so trivial, daß er sein heiliges Amt wirklich entehrt. Der Provincial antwortete: ehe wir ihn verurtheilen, wollen wir beide seiner Predigt anwohnen. Nun wurde aber der Provincial von der Kraft, womit der Heilige die Wahrheiten des Evangeliums darlegte, so ergriffen, daß er während der ganzen Predigt nicht aufhörte zu weinen. Beim Herausgehen aus der Kirche wandte er sich an seinen Gefährten und sprach: Wollte Gott, mein Pater, daß alle Prediger eine solche Sprache führten! Lassen wir ihn immerhin in seiner apostolischen Einfachheit fortpredigen, hier ist der Finger Gottes! Auch jener Prediger war so ergriffen, daß er statt den Heiligen zu tadeln, ihm jetzt das verdiente Lob nicht mehr versagte."

Am vollständigsten und geordnetsten aber finden wir die kirchlichen Fingerzeige und Vorschriften, nach welchen sich der Homilet (und nicht weniger der Homiletiker) zu richten hat, in den „instructiones praedicationis verbi Dei" zusammengestellt, welche nach Verabredung der auf dem dritten Provincial-Concil zu Mailand versammelt gewesenen Bischöfe auf Befehl des h. Karl Borromäus, Erzbischofs von Mailand, als Norm für die Verwaltung des kirchlichen Lehramtes allen Predigern der Provinz Mailand zugegangen. Sie sind in dem von Pastor Dr. Westhoff wieder neu aufgelegten Werke: „S. Caroli Borromaei S. R. E. Cardinalis et Archiepiscopi Mediolanensis Pastorum instructiones et epistolae" (Deiters in Münster) abgedruckt zu finden, und müssen jedem Seelsorger dringend empfohlen werden, denn sie sind nichts mehr und nichts weniger als eine vollständige praktische Homiletik. Der erste Titel

dieſer instructiones praedicationis verbi divini handelt von den Perſonen, welchen das Predigtamt obliegt. Der Biſchof ſteht hier voran, wie ja auch die Beſtimmungen der Synode von Trient beſagen, und wenn es ihm vermöge ſeiner übrigen Laſt von Geſchäften nicht möglich iſt zu predigen, ſo ſoll er wenigſtens nach alt apoſtoliſchem Brauch von Zeit zu Zeit Hirtenſchreiben an ſeine Gläubigen erlaſſen und Sorge tragen, daß nur tüchtige Prieſter und Diakonen (welche letztere nicht zu jung ſein ſollen) mit dem Predigtamte betraut werden. — Der zweite Titel handelt von dem ſittlichen Wandel der Prediger. Wie nämlich an der Bundeslade die beiden Cherubim ſo angebracht waren, daß ſie einander gegenüber ſchauten, ſo ſollen Lehre und Wandel beim Prediger einander entſprechen, er ſoll ohne Unterlaß ſich das Wort des h. Gregor geſagt ſein laſſen „mundari prius oportet, quam mundare," er ſoll mit allen Tugenden geziert ſein (was nach dem h. Joannes Chryſoſtomus ausgeführt iſt) und von ſich ſagen können mit dem Apoſtel: mihi mundus crucifixus est et ego mundo. — Der folgende Titel handelt in ſehr einläßlicher Weiſe von der Wiſſenſchaft des Predigers. Die Anforderungen, welche hier geſtellt werden, ſind ſehr bedeutend. Neben dem, was gewöhnlich und zuerſt verlangt wird, finden wir hier noch andere Bedürfniſſe zur ſegensreichen Verkündigung des göttlichen Wortes hervorgehoben.

Der Prediger ſoll in der Kirchen-Geſchichte, namentlich im Leben der Heiligen bewandert ſein, die kirchliche Liturgie verſtehen und ihrer Bedeutung mächtig ſein, er ſoll caſuiſtiſche und beſonders in der Moral tiefgehende Kenntniſſe haben, es ſollen ihm zu Gebot ſtehen die „loci, quibus auditorum animi commoveri atque excitari solent

ad Dei amorem, ad coelestis patriae desiderium, ad poenitentiam, ad scelerum detestationem, ad virtutum studium, ad metum divini judicii, ad spem misericordiae, ad misericordiam caritatemque erga proximum et ad caeteras praeterea affectiones, quae ad coelum excitatae christianas virtutes pariunt. Locos etiam illos tenebit, quae saepissime usu veniunt, utpote de divitiarum et honorum despicientia, de condonandis injuriis, de rebus adversis constanti christianoque animo ferendis, de immoderatis sumtibus aliisque morum erroribus eripiendis.“ Gut iſt es, wenn der Prediger auch hebräiſch und griechiſch verſteht, um die hl. Schrift gründlicher auslegen zu können. Er ſollte ſtets einen Vorrath von populären Gleichniſſen aus der uns umgebenden ſichtbaren Natur, alſo vom Acker- und Weinbau, vom Samen, von Sonne, Mond und Sternen, von den Bäumen und Pflanzen überhaupt hergenommen, haben und zu dieſem Zwecke auch die verſchiedenen Handthierungen der menſchlichen Geſellſchaft ausbeuten, je nach dem Zuhörerkreiſe, der ihn umgibt. Aus der kirchlichen Rhetorik (ex ecclesiasticae rhetoricae praeceptis) ſoll er ſich über die Bedeutung und Stellung des Exordiums, über die rechte Art zu diſponiren, über die Mittel einer klaren und deutlichen Darſtellung belehren und ſich an einen angemeſſenen Vortrag gewöhnen.

Bevor er ſein Amt antritt, ſoll er ſeine Kräfte kennen lernen, damit er ſich weder an ein Thema wage, dem er nicht gewachſen, noch eine Darſtellung affektire, die ſeiner Individualität gar nicht angemeſſen. Zu dieſem Behufe ſoll er etwa einen ſachkundigen Freund zu Rathe ziehen, der ihn freimüthig unter vier Augen auf ſeine Fehler im Predigen aufmerkſam mache. Auch mag er ſich einen

vorzüglichen Prediger zum Muſter nehmen, übrigens nur in dem, was wirklich gut und trefflich an ihm, nicht auch in ſeinen Einſeitigkeiten. Als bleibende Muſter, nach denen er ſich zu bilden, ſoll er übrigens die heiligen Väter ſich vorſetzen; an Gregor d. Gr. und Chryſoſtomus ahme er nach den praktiſchen Sinn und die Behandlung der Moral, an Leo d. Gr. und Baſilius die Erhabenheit, an Gregor von Nazianz das Eindringliche, an Gregor von Nyſſa die Feinheit, an Auguſtinus die Schärfe, an Ambroſius den ruhigen Fluß der Rede, an Bernardus die ſüße und frommme Sprache, vor Allem aber halte er ſich an die ganz bewunderungswürdige und göttliche Beredtſamkeit des hl. Paulus, in welchem die gelehrteſten Väter, Auguſtinus und Chryſoſtomus, die höchſten Vorzüge eines Predigers, ja ſogar eines Redners vereiniget finden, was ſie mit vielen trefflichen Beiſpielen belegen. — Der Hauptzweck aber, den der Prediger in jeder Predigt verfolgen ſoll, iſt die Rührung und Bewegung der Gemüther, weil die Meiſten nicht etwa deswegen ſündigen, weil ſie die Wahrheit nicht kennen, ſondern weil ſie von ſchlechten Affekten beherrſcht ſind. Deswegen die goldene Bemerkung; dabit igitur operam, ut, quemadmodum per singula corporis membra sanguis diffunditur, ita in omnibus concionis suae partibus quaedam insint, quae ad commovendum valeant.“ Sailer überſetzt dieſe Stelle in ſeinen „vermiſchten Lehren eines erfahrenen Predigers an angehende Prediger“ (Paſtoraltheologie II. S. 217) auf eine recht leſenswerthe Weiſe. — Der 4. Titel ſpricht von der Vorbereitung des Predigers, die er zur ſegenvollen Verwaltung ſeines Amtes mitbringen ſoll. Ohne Unterlaß muß er jene Wahrheiten vor Augen haben, welche ihm die Erhabenheit ſeines Berufes vor

Augen legen, z. B. die Wahrheit, daß er der Diener Gottes sei, durch welchen sein heilig Wort aus dem Borne des göttlichen Geistes zur Bewässerung der Seelen übergeleitet werde; die Wahrheit, daß es kein anderes Amt sei, als das der Heiland selbst zum Heile der Welt verwaltet. Gedenkend aber des herben Kampfes, der ihm unabläßig vom Satan und der Welt bereitet ist, soll er sich nie auf seine eigene Kraft verlassen, sondern beharrlich sein im Gebete und im Fasten. Am meisten ermuthige ihn in heiligem Dienste das Wort: qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte et operiet multitudinem peccatorum. Er flehe besonders um die Gnade, allen Geist der Eitelkeit und der Ruhmsucht aus dem Herzen bannen zu können, auf daß die reine Absicht die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten zu fördern immer Platz in ihm finde. Weit sei von ihm entfernt das Streben nach einer vornehmeren Kanzel, da ja sein Herr und Meister, wie das Evangelium berichtet, alle Flecken und Dörfer als Prediger durchzogen [1]). — Im 5. Titel wird in ganz concreten Beziehungen veranschaulicht, wie der Prediger sein Leben einrichten soll, nachdem er sein heiliges Amt wirklich angetreten. In seinem ganzen äußeren Verhalten, im Gang und in jeder körperlichen Gebärde zeige er jene Würde, welche sein Stand fordert, ebenso im Gespräch, in der Kleidung. Sein Tisch sei einfach, nie entbinde er sich von den kirchlich vorgeschriebenen Fasten, weil er deren Beobachtung sonst nicht mit Erfolg einschärfen kann, Einladungen zum Essen und Trinken besonders bei Laien

1) Fuit haec quondam incredibilis ambitio ethnicorum oratorum!

schlage er aus, überhaupt vermeide er allen vertrauten Umgang mit diesen, die größte Vorsicht aber übe er gegenüber von weiblichen Personen. Er sei wohlthätig, und helfe, wo und wie er im Stande ist, durch Unterstützung, Rath, Trost; aus allen Kräften fliehe er den Vorwurf der Hab- und Gewinnsucht und deswegen nehme er für seinen erhabenen Dienst nichts Zeitliches, nicht einmal Essen und Trinken, es sei denn ein Entschuldigungs-Grund da, z. B. körperliche Schwäche, „non vestem, non indusia, non sudoriala, non caetera id generis sibi quaeritabit.“ Er halte sein Gemüth frei von allem leidenschaftlichen Wesen, als von Zorn, Eifersucht auf solche Prediger, welche mehr Anklang finden, und wenn seine Zuhörerschaft nur klein an Zahl, so lasse er deswegen nur ja den Muth nicht sinken, denn auch der erhabenste Lehrmeister Christus begnügte sich mit wenigen Schülern, ja hie und da war ihm auch nur eine heilbegierige Seele nicht zu wenig, ihr das Wort des Lebens zu verkünden, wie die Samaritin am Jakobs-Brunnen. Begeisterung und Muth sollen ihn durchglühen, so daß er, wenn es nothwendig ist, nicht nur Beschimpfung und Anfeindung für den Namen des Herrn standhaft zu dulden, sondern sogar dem Tode sich zu unterziehen bereit ist. Um so große Gnaden von Gott zu erlangen, soll er der Entrichtung der canonischen Tagzeiten mit Eifer und Gewissenhaftigkeit obliegen, der Betrachtung ergeben sein und täglich, wenn er nicht gesetzmäßig verhindert ist, das h. Opfer darbringen. — Der 6. Titel bespricht die Vorbereitung auf die einzelne Predigt. Vor Allem muß hier verlangt werden, daß der Prediger nicht mit einer schweren Sünde belastet sein Amt ausübe und so den hl. Geist betrübe. Vor dem Studium bete er nach

dem Vorbild eines h. Thomas von Aquin. Um in der Meditation, welche dem Concipiren der Predigt vorausgehen muß, mit Feuer erfüllt zu werden, soll er sich das Bild des gekreuzigten Heilandes oder des Völkerapostels Paulus vor Augen halten. Bevor er die Kanzel betritt, stelle er sich, um seinen Eifer zu beleben, sein Auditorium als eine hungrige Menge vor, die Brod von ihm bettelt, oder als eine Menge von Kranken und Presthaften, von Blinden, Lahmen, Tauben u. s. w., die Heilung bei ihm suchen. Sich selbst betrachte er als einen Fischer, der mit dem Netz der Predigt so viele Seelen als möglich dem Untergang entreißen soll. Weil das, was man selbst durchdacht, und innerlich erlebt hat, mehr Eindruck hat, so nehme er seine Zuflucht nicht zu fremden Arbeiten. Er befruchte seinen Geist durch die Lesung der Väter, und nehme Bedacht, das h. Feuer, das er aus der Betrachtung, aus dem Gebete, aus der andächtigen Celebration gewonnen, unvermindert mit auf die Kanzel zu nehmen. — Der folgende Titel bespricht, was der Prediger an der heiligen Stätte selbst zu beobachten hat. Es wird ihm empfohlen sich Christum dem Herrn vorzustellen, als ob er dem Prediger gegenüber als Richter im Glanze seiner Majestät sich befinde, auf daß er in seinem h. Amte dessen nie vergesse, der einst Rechenschaft von seiner Haushaltung ihm abfordern wird. Auch nach der Predigt sichere er ihre Frucht durch das Gebet. — Im 8. Titel wird der Predigtritus in Beziehung auf die kirchliche Kleidung ꝛc. genau beschrieben. Der 9. Titel handelt von den Zeiten wann gepredigt werden soll. An und für sich sind gar keine besonderen Zeiten dafür ausschließlich festgesetzt, weswegen apostolische Männer wie Dominikus, Franziskus, Vincentius jede Ge-

legenheit ergriffen haben, auch auf Feld und Acker zu predigen. Zumal der Bischof soll immer und überall die sich ihm darbietende Gelegenheit benützen, seine Heerde mit der Nahrung des göttlichen Wortes zu versehen, also namentlich an den Quatember Tagen, bei Gelegenheit von Bittgängen, bei Jubiläumsfeierlichkeiten, aus Veranlassung der Synodal-Feier, bei der solennen Spendung von Sakramenten, bei feierlichen Weihungen und Segnungen, überhaupt bei jeder bischöflichen Funktion, deren Geheimniß eine Erklärung fordern dürfte. Wird der Bischof von einem Amts-Bruder besucht, so soll er ihn zur Predigt einladen, wie eine alte Kirchensatzung verlangt. — Der folgende Titel ist einer der wichtigsten, er behandelt die Frage, woher der Prediger seinen Stoff zu nehmen habe. In der Regel aus der evangelischen Perikope, doch soll er von Zeit zu Zeit auch die Epistel des Tages benützen. Oefters erkläre er auch den Gläubigen die jeweilig treffenden Kirchengebete; wird aber ein Heiligenfest gefeiert, so hebe er aus dem Leben des Heiligen einige passende Züge zur Nachahmung hervor. Er unterlasse nicht, nach Kräften seine Zuhörer in den Sinn und Geist der kirchlichen Liturgie einzuführen und komme von Zeit zu Zeit auf die Erklärung des Symbolums, des Vaterunsers und englischen Grußes, der 10 Gebote und der heiligen Sakramente zu sprechen. Die Behandlung subtiler Fragen vermeide er, auch behandle er keine lächerliche, unnöthige, unpraktische, der heiligen Stätte unangemessene Gegenstände, bringe Nichts vor, was nicht mit den Einrichtungen, Gebräuchen und altehrwürdigen Gewohnheiten der Kirche und mit den Lehren der bewährtesten kirchlichen Auktoritäten harmonirt, er nehme Nichts auf aus apokryphischen Büchern, aus schlecht be-

glaubigten Legenden, dagegen ſuche er in dem Leben der Heiligen gerne das, was einem Jeden individuell. Er maße ſich nicht an, als Prophet aufzutreten, z. B. die Zeit des jüngſten Gerichts ꝛc. näher zu beſtimmen. Profanſchriftſteller gehen ihn auf der Kanzel Nichts an, nur ganz ſelten und mit großer Vorſicht kann er heidniſche Philoſophen, Dichter ꝛc. anführen, wo ihre Ausſprüche mit der chriſtlichen Wahrheit zuſammenſtimmen. Neuere kirchliche Autoren führe er auf der Kanzel nicht an. Die Citate aus den Vätern ſeien kurz. Er gebe ſich nicht dazu her, Verordnungen der weltlichen Gewalt u. drgl. von der Kanzel zu verkünden. Dann folgen die trefflichſten Vorſchriften für die Fälle, da der Prediger tadelnd und zurechtweiſend auftreten zu müſſen glaubt: ne quenquam nominatim insectetur vel ita verbis depingat, ut quo de loquatur, facile possit auditor animadvertere. Ne in ordinem ullum aut statum aut vitae genus ab ecclesia receptum invehatur. Ne Episcopos aliosve praelatos nec vero civiles magistratus in concione asperius objurget; sed si quando occasio tulerit, pie potius admoneat .... Ne statim, cum concionari ingressus est, sed postquam aliquot concionibus habitis prudentis docti atque religiosi concionatoris nomen adeptus, est ad vitia acrius insectanda se conferat.“ — Der 11. Titel beſpricht die Sünden und Laſter, welche am häufigſten begangen werden, und deswegen durch die Bemühung vor andern ausgerottet werden ſollen. Zum Eingang heißt es hier: „universe peccata omni increpatione exagitet, cruciatus tormentaque perennia ac sempiterna damnatorum exaggeret; saepe mundi res caducas brevique interituras et ejus infinita incommoda ad omnem exagitationem studiose proponat ac recenseat calamitates.

Dann werden die gewöhnlichen schweren Uebertretungen des göttlichen Gesetzes namhaft gemacht, gegen welche der Prediger zu Felde ziehen muß, was jedoch nicht zu allgemein, sondern auf eine concrete und individuelle Weise zu geschehen hat. Schließlich werden die Sophismen namhaft gemacht, durch welche man sich bei Nichterfüllung der evangelischen Gebote beruhigen zu können glaubt, weil es eine besondere Aufgabe des Predigers ist, dieselben in ihrer Nichtigkeit und Schädlichkeit aufzuzeigen. — Im 12. Titel ist die Rede von den schlimmen Gewohnheiten und verführerischen Gelegenheiten, woraus die Sünden hervorgehen. Gemeint sind Theater, Tanz und Spiel, Kleider, Pracht, Gastgelage und drgl., wogegen der Verkündiger des göttlichen Wortes mit dem Schrecken des Evangeliums bewaffnet immer und immer wieder auftreten soll. — Der folgende Titel handelt sehr ausführlich von der Pflicht des Predigers, die Gläubigen zum Empfang der heiligen Sakramente einzuleiten. Hier mag hervorgehoben werden, daß dem Prediger namentlich auch an's Herz gelegt ist, seine Untergebenen über die Bedeutung der Priesterweihe zu unterrichten und ihnen daraus die Pflicht kindlicher Ehrfurcht und gläubigen Gehorsams gegenüber von dem Clerus, insbesondere dem Bischof und Pfarrer, abzuleiten. Er schärfe nach dem Vorgange des h. Papstes Clemens ein das „episcopo subjecti estis velut Domino, nam ipse vigilat pro animabus vestris, ut qui rationem Deo redditurus sit.“ An den Quatember- und andern Weihetagen sollen die Gläubigen zu eifrigem öffentlichen und Privat-Gebet für die zu Weihenden angehalten werden. So werden dann alle heiligen Sakramente durchgegangen; hinsichtlich

des h. Ehe-Sakraments soll der Prediger bemüht sein, die in vielen Gegenden herrschenden groben Mißbräuche, die bei Einsetzung der Ehen stattfinden, abzuschaffen. — Im 14. Titel werden heilsame Winke gegeben, wie der Prediger zu den christlichen Tugenden und guten Werken anleiten soll. Er hat das nicht nur so im Allgemeinen und obenhin, sondern ganz speciell und so zu thun, daß er auf die Einzelnheiten des Lebens eingeht. Oft komme er auf die evangelischen Räthe zu sprechen und empfehle sie mit Nachdruck, auf die Werke der leiblichen Barmherzigkeit, auf die zur Uebung der christlichen Liebe bestehenden Vereine. Ueber dem leiblichen Almosen vergesse er aber nicht, das geistige einzuschärfen, die brüderliche Zurechtweisung nämlich. Er führe zu der rechten und weisen Abtödtung des Fleisches an, schärfe dringend das Fasten ein, namentlich so weit es von der Kirche geboten ist, empfehle nachdrucksam das Lesen guter und frommer Bücher, kündige dagegen den schlechten den Krieg an, eifere gegen unzüchtige heidnische Bilder und Statuen. Bei der Behandlung moralischer Materien gehe er speciell auf die verschiedenen Standespflichten ein, monebit saepissime parentes, liberos, virum, uxorem, dominum, servum, clericum, laicum, privatum, magistratum ejus officii, quod cujusque proprium erit.“ Dann werden Winke gegeben, wie die Reichen und Armen, die Vornehmen und Geringen und einzelne Stände auf den Weg des Heiles gewiesen werden sollen. — Im folgenden Titel wird der Prediger belehrt, wie er die Gläubigen mit den kirchlichen Gebräuchen und mit der Art und Weise bekannt machen solle, ihrer Gebetspflicht zu genügen, ihr Morgen- und Abend-Gebet und die übrigen täglichen

Gebete, namentlich auch die für die Verstorbenen recht zu verrichten. Wenn das Glockenzeichen zum h. Meßopfer gegeben wird, sollen diejenigen, welche demselben beizuwohnen verhindert sind, angehalten werden, einen Akt der Reue zu erwecken. Auch die Beobachtung der Ceremonien, welche das Gebet begleiten sollen, soll der Prediger den Gläubigen nachdrucksam an's Herz legen. — Der folgende Titel unterrichtet den Prediger, wie er sich Mühe zu geben hat, Mißbräuche in der Gemeinde zu heben und kirchliche Einrichtungen, Gewohnheiten, Gebräuche zu fördern, und wie er bei solchen Bemühungen in Uebereinstimmung mit dem bischöflichen Kirchenregimente handeln soll. Das Erste muß immer sein, daß der Prediger da, wo er auftritt, sich nach den daselbst im Schwange gehenden Lastern und üblen Gewohnheiten sorgfältig erkundigt und dann mit aller Kraft so lange gegen dieselben donnert, bis er sie mit Gottes Hülfe ausgerottet hat. Oft soll der Prediger seinen Zuhörern auch die Beschlüsse und Verordnungen des Concils von Trient auseinandersetzen, ebenso sei er unermüdlich in Einschärfung der Diöcesanverordnungen. — Die 4. letzten Titel handeln von der Form der Predigt, von der Schicklichkeit, die der Prediger stets im Auge haben muß (daß er solche Dinge, welche seinem Publikum nicht angemessen sind, vermeide), von der sprachlichen Darstellung, endlich von der Aktion und Deklamation. Kein wichtigerer Punkt, der hier zur Sprache kommen kann, ist übergangen, überall wird aufs Einzelnste eingegangen. In dem Abschnitt „de elocutione“ wird vor gesuchter, geschmückter, bombastischer, zu bilderreicher, aber auch vor trivialer, tautologischer Sprache gewarnt, „Fati, fortunae infortunii nomina

aliaque id generis ab ecclesiae usu jampridem explosa omnino cavebit.“ Nur mit großer Vorſicht ſpreche er von den Sünden gegen das 6. Gebot; ſpricht er von einem Heiligen, ſo nenne er ihn auch als ſolchen; er vermeide jede zweideutige, zu conciſe und dunkle Redeweiſe. In Beziehung auf den Vortrag wird der davon handelnde letzte Titel alſo eingeleitet: „De pronuntiatione, gestu, actione ab antiquis rhetoribus permulta tradita sunt: quae exquisito quodam studio perinde consectari, quasi in iis ipsis bene concionandi finis positus sit, hoc longe alienum esse debet a concionatore verbi Dei, cum ii praesertim motus corporis aliquos commonstrarint non modo leves, pueriles sed plane histrionicos ob eamque rem indignos et persona concionantis et autoritate suggesti; qui locus gravissimus est. Quae igitur de toto illo genere isti praeceperunt, eorum tantum, quae ad gravitatis decorique laudem insignia sunt, delectum quendam a concionatore haberi conveniens est, ut aliquid etiam adjumenti inde sibi comparet ad fidelium animos inflammandos studio rei, de qua concionem instituit.“ Dann folgen die einzelnen auch das Kleinſte nicht überſehenden Regeln. —

So viel über die Unterweiſungen, welche über die richtige Verwaltung des Predigt-Amtes eine kirchliche Autorität gibt, der man von jeher nicht blos für die Provinz Mailand, ſondern für die ganze Kirche Bedeutung zugeſtanden. Wir ſind der feſten Ueberzeugung, daß wenn jeder Prediger ſich mit ihnen bekannt machen, und ſie als unverrückbare Richtſchnur ſeiner Thätigkeit achten würde, die Klagen über die Vergeblichkeit des Predigens abnehmen würden. Es liegt eine Zeit hinter uns, da auf die Predigt ein Gewicht gelegt wurde, daß die

Bedeutung anderer Cult-Theile dagegen verkürzt wurde, und deswegen ist die Predigt auch bei manchen Guten in eine Art von Miß-Credit gekommen. Aber mit großem Unrecht, denn wie der hl. Franz von Sales sagt, wenn nur recht gepredigt wird, so kann kaum zu oft gepredigt werden. Der Fehler ist vielfach, daß wir nicht einfach, nicht populär, nicht nach den von der Kirche so deutlich gegebenen Fingerzeigen predigen, so daß unsere geistlichen Reden über die Köpfe hinweggehen, und nicht in die Herzen eindringen. Sollte es mir gelungen sein, durch diese Blätter einen kleinen Beitrag zu der Erkenntniß zu liefern, daß die Homiletik eine durch und durch positive Disciplin sei, und deswegen auch vor Allem aus positiven Quellen zu schöpfen habe, so sollte es mich recht freuen. Nicht als ob ich glaubte, damit eine großartige Entdeckung gemacht zu haben, der Satz von dem positiven Charakter jener Disciplin ist wohl allgemein zugegeben, aber ob die daraus zu ziehenden Folgerungen überall durchgedrungen, daran muß ich im Hinblick auf unsere Compendien der Homiletik einigermassen zweifeln. Den Vorwurf kann man zum wenigsten gegen die Mehrzahl unserer Schriftsteller über Homiletik erheben, daß sie die kirchlichen Quellen nicht gehörig ausgebeutet und anstatt der grünen Weide, welche diese so reichlich darbieten, auf den dürren und langweilenden Formalismus der Schule zu hohen Werth gelegt haben. Es ist und bleibt nun so, daß die Regeln der Homiletik, wenn sie nicht sparsam und concret gestellt und unabläſſig durch Beispiele erhellt werden, zu nichts Anderem gegeben zu sein scheinen, als daß sie unbeachtet bleiben und vergessen werden. Mast.

II.

Recensionen.

1.

Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Von Dr. **F. X. Dieringer,** ordentl. öffentl. Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn, wirkl. Erzb. Geistl. Rath und Vicariatsrath zu Köln, Ehrenmitglied der kath. theol. Facultät der Universität Prag. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mainz, Verlag von Kirchheim und Schott. 1850. Preis 4 fl. 40 kr.

Daß von diesem Lehrbuche, dessen erste Erscheinung in dem dreißigsten Jahrgang unserer Zeitschrift, 1848 S. 279 f. angezeigt wurde, nach zwei Jahren eine zweite Auflage nothwendig war, ist wohl der beste Beweis nicht nur seines vielfachen Gebrauchs sondern auch seiner Brauchbarkeit. —

Ueber das Verhältniß dieser zweiten, vermehrten und verbesserten Auflage zur ersten bemerkt der H. Verfasser selbst voran, daß die ganze Systematisirung dieselbe geblieben sei, und setzt bei: hätte ich den Fingerzeig eines Beurtheilers in Bruns „Neuem Repertorium“ XIV. 3. folgen

wollen, so mußte freilich eine radicale Revolution vorgenommen werden. Da aber die katholische Kirche weder einem mystischen, noch einem speculativen Pantheismus zugethan ist; so konnte ich von diesen Rathschlägen keinen Gebrauch machen. In andern Stücken habe ich gerne die Bemerkungen jenes Beurtheilers berücksichtiget. Seine zwei Behauptungen, erstens ich sei stockkatholisch, und zweitens, auch bei mir sei „das katholische Princip bereits durch die Wissenschaft, wie sie unter dem Einflusse der evangelischen Kirche sich gestaltet habe, gebrochen," heben sich gegenseitig auf, und alle von ihm angerufenen Belege habe ich durch Lehrentscheidungen der katholischen Kirche gedeckt. Solche evangelisirende Neuerung gibt er mir z. B. in dem Satze Schuld: die Reue wirke auch ohne Vollziehung des Sacramentes, wenn nämlich diese nicht möglich sei, Sündenvergebung. Ich aber hatte gesagt, daß die Kirche der „vollkommenen," das Begehren nach dem Sacrament einschließenden, Reue die Gnade der Sündenvergebung zuspreche, und hatte mich hiefür auf Conc. Trid. Sess. XIV. cap. 4. de poenit. bezogen, wo diese Lehre klar und bestimmt vorgetragen ist.

Die erheblichsten Veränderungen in dieser neuen Auflage bestehen in Bereicherung des den Noten zugetheilten Materials, in genauerer Ausführung einzelner dogmatischer Bestimmungen mit Rücksichtnahme auf die jüngsten literarischen Leistungen, und in der Ausfüllung einzelner sich darbietender Lücken. Die Bereicherung der Noten entsteht aus der Vermehrung der beweisenden Schriftstellen, im Gleichen aus Zusätzen von Väterstellen, bisweilen werden zur Erläuterung auch philologisch-exegetische Erklärungen beigefügt, oder es wird an geeigneten Orten das Eigen-

thümliche der ältern scholastischen Theologen in der Behandlung gewisser Begriffe bemerklich gemacht.

Eine genauere Ausführung einzelner dogmatischer Bestimmungen findet sich in der Lehre von der Erschaffung und dem Abfall der Engel, so wie in der Vorbereitung der Erlösung. Zu §. 138, welcher von den Sacramentalien handelt, ist S. 650 eine Anmerkung hinzugekommen, in welcher das Verhältniß zwischen den Sacramenten und Sacramentalien kurz und treffend so angegeben wird: 1. Beide beruhen auf der göttlichen Sendung der Kirche, jene beruhen auf specieller göttlicher Anordnung, diese auf der ihr im Allgemeinen gewordenen Stellung und Ermächtigung. 2. Beide gründen im Verdienste des Erlösers, und vermitteln seine Gnade: jene beziehen sich vornämlich auf die Heiligung des Geistes, diese auf die Erhebung der leiblichen Creatur und auf die allgemeine Ausscheidung und Ausstattung und Kräftigung des Geistes. 3. Beide sind um unseres Heiles willen: jene sind gemäß göttlicher Stiftung nothwendig, diese förderlich. 4. Beide haben ihre Wirkung kraft göttlicher Verheißung und nicht blos aus der subjectiven Würdigkeit des Spenders und Empfängers: jene aber vermittelt die Kirche in kategorischer, diese in deprecatorischer Weise. 5. Beide besitzen Materie und Form: jene in gebundener, diese in der von der Kirche erwählten Ordnung.

Die bedeutendsten Zusätze hat der §. 139 erhalten, welcher von der Leitung der Gemeinde durch das kirchliche Hirtenamt handelt. Hier waren in der ersten Ausgabe die Functionen dieses Amtes nach der zweifachen Seite der Kirche, als einer rechtlichen Corporation mit einer bestimmten von Gott selbst gegebenen Verfassung, und zugleich als

einer rein ethischen (religiös-ethischen) Lebensverbindung, nur angedeutet worden; hier in der zweiten Auflage ist die Begründung der rechtlichen und sittlichen Bestimmungen, welche durch die hirtenamtliche Wirksamkeit zum Vollzuge gebracht werden, in folgende Hauptsätze als die dogmatische Grundlage des christlichen Kirchenrechts und der Ethik zusammengefaßt: 1. Die Kirche hat das unveräußerliche Recht der Existenz und der Vollziehung ihrer Aufgabe; denn da sie eine unmittelbar göttliche Stiftung ist, und ihre Sendung auf alle Zeiten lautet, so kann es kein höheres Recht geben, wodurch ihre Berechtigung aufgehoben, und keine Veranlassung, durch welche ihr Beruf als erloschen beseitigt würde. — 2. In Beziehung auf die Ordnung des socialen (staatlichen) Lebens, in welchem Verhältnisse zu ihr die Kirche sich auch immer befinden möge, bleibt sie in der Vollstreckung ihrer Sendung durchaus selbstständig und unabhängig; denn von der sündhaften Welt darf sie sich nicht bestimmen und beherrschen lassen, und da wo Christus die Welt sich unterworfen hat, kann es ohnehin keine höhere Auctorität geben, als die, womit Christus selbst seine Stellvertreter betraut hat. — 3. In Allem, was auf unmittelbar göttlicher Anordnung beruht, besitzt das Hirtenamt der Kirche nur das Recht der Dollmetschung und Vollziehung. Dazu hat die Kirche den Geist empfangen, damit sie in das, was Christi ist, ein- und nicht von demselben abgeführt werde; deshalb bewahrt sie die heilige Hinterlage unverbrüchlich, hält das Ueberkommene fest in seiner Ursprünglichkeit, selbst auf die Gefahr hin, daß sie das Widerstrebende ihrer Gemeinschaft berauben müßte. — 4. In Allem, was nicht göttlichen Rechtes ist, hat sie die Gewalt durch gesetzgebende, regierende und richterliche Thätigkeit

ihre Sendung an den Gläubigen zu vollziehen. Dieß folgt aus der Stellung der Kirche, kraft deren sie von Gott unmittelbar mit Auctorität ausgerüstet ist, um so mehr, als selbst diejenige Auctorität, welche nur mittelbar göttlicher Anordnung ist (die weltliche), innerhalb ihrer Sphäre mit solcher Gewalt ausgerüstet ist. Daher besitzt und übt die Kirche das Recht der Gesetzgebung in Sitten und Zucht, sie leitet und führt die Gemeinden nach dem göttlichen und kirchlichen Recht, sie erkennt in den einschlagenden Rechtsfragen, und entscheidet mit richterlicher Machtvollkommenheit. — Durch diese auf der göttlichen Sendung der Kirche ruhenden Principien hängt die Dogmatik mit der christlichen Ethik und dem Kirchenrechte zusammen.

Drey.

2.

Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwicklungsgeschichte der antichristlichen Principien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab. Von Dr. Fr. A. Staudenmaier, Domkapitular, Geh. Rath und Professor der Theologie an der Universität Freiburg. Freiburg im Breisgau, in der Fried. Wagner'schen Buchhandlung. 1851. XXXII u. 530 S. 8. Preis 2 fl. 42 kr.

Schon vor 5 Jahren, als der Herr Verfasser seine Schrift „zum religiösen Frieden der Zukunft“ herausgab, wies er mit aller Kraft auf das falsche, antichristliche, ja dämonische Princip hin, das seit d. J. 1789 in der Welt

zur Geltung gekommen sei und eine schreckliche Katastrophe nothwendig nach sich führen müsse, wenn man nicht schleunig zu dem einzigen Rettungsanker, dem positiven Christenthume greife. Viele und sehr Viele theilten damals schon die gleiche Ueberzeugung; aber gerade von denen, welche am Staatsruder saßen, wurden solche Mahnungen meist nicht beachtet, denn manche von ihnen waren diesem falschen und antichristlichen Princip selbst innerlich verfallen und dienstbar. Im Wahne, den Glanz der Krone zu vermehren, haben sie den Kampf gegen den Altar nicht ungerne gesehen, oft sogar eifrig unterstützt (videatur die staatliche Hätschelung des Rongeanismus), und den Triumph ihrer Staatsweisheit in Lähmung, Schmälerung und Niederhaltung einer warm-religiösen Ueberzeugung gesucht. Sie haben Kälte gewünscht, und Sturm bekommen. Die Folgen ihres thörichten Treibens sind ja nicht ausgeblieben und es hat sich dabei gezeigt, daß der Altar fester stehe als der Thron, und daß der Angriff auf den erstern am meisten dem letztern schade. — Manche der früher bethörten Staatsmänner sehen dieß jetzt ein und namentlich hat jene katholische Großmacht, welche früher den Kleinern als Muster und Beispiel der Kirchenknechtung und Verkehrtheit voranleuchtete, jetzt das Panier der wahren Staatsweisheit, die zugleich mit der Gerechtigkeit nur identisch ist, ruhmwürdig aufgepflanzt. Leider können wir nicht das gleiche Lob bis jetzt auch allen kleinern Staaten spenden, und wenn manche ihrer politischen Künstler gegenwärtig zu unserem Verwundern häufig von Nothwendigkeit der Religiosität und des positiven Christenthums reden, so will uns dieß oft gar zu sehr nur an die Scheinbekehrung eines Sünders auf dem Krankenbette gemahnen. Andere dagegen zeigen deutlich

und offen, daß sie nicht das Geringste in dieser Beziehung gelernt haben, daß die zwei letzten Jahre an ihrem Geiste spurlos vorübergegangen, und daß sie, sobald sie wieder fest sitzen, das thörichte Spiel unverändert aufs Neue anfangen wollen. Da wird wieder tabellisirt, rubricirt, instruirt, organisirt und modificirt — aber es bleibt beim Mechanisiren und Macchiavellisiren, und statt die Kirche in ihrer Einwirkung auf die Menschheit angelegentlichst zu unterstützen, damit endlich wieder jener bessere Grund gelegt werde, auf dem erst alle Bürgertugenden aufblühen können, statt dessen ist mancher Staatshämorrhoidarius wieder voll Eifersucht auf die Kirche, und beschnipfelt ihre Rechte wieder mit größerer Wonne, als der Schacherjude die Dukaten.

Herr St. hat wohl Gelegenheit gehabt, dieß in ziemlicher Nähe zu sehen, deßhalb tritt er nochmal als religiös-politischer Schriftsteller auf und zeigt in dem vorliegenden Werke, daß jenes falsche, dämonische und unheilschwangere Princip nicht erst seit der französischen Revolution i. J. 1789, sondern schon seit 18 Jahrhunderten unter uns spuckt, daß es bis jetzt stets die gleichen Wirkungen hervorgebracht und stets dieselben unglücklichen Folgen im Leben und in der Geschichte gehabt habe.

Dieses falsche, dämonische Princip ist aber nichts anderes, als der Abfall vom Christenthum, vom christlichen Gesetz und der christlichen Ordnung, das moderne Heidenthum und das moderne Judenthum, beide von den gleichnamigen großen Erscheinungen des Alterthums wesentlich verschieden und viel tiefer stehend, viel irreligiöser als diese.

Dieser Abfall vom Christenthum aber begann mit dem Gnosticismus und Manichäismus, welche nicht etwa zwei christliche Häresien im gewöhnlichen Sinne des Wortes,

zwei unrichtige Auffassungen der christlichen Wahrheit, sondern zwei absolut feindliche Gegner des Christenthums waren und sind. „Wie nämlich das Christenthum sich den Zweck setzt, das Heidenthum aufzuheben; so setzen sich der Gnosticismus und Manichäismus — diese neuen Gestalten des Heidenthums — den Zweck, alles Christliche zu zerstören, seine Dogmen wie seine Sitten zu vernichten. Diese beiden Systeme sind ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach die verworfensten und schreckhaftesten geistigen Gestalten, die in der Zeit aufgetreten sind und gewirkt haben. Es trat in ihnen, wie noch nie, ein Geist der Blasphemie, der Lüge, der Unsittlichkeit und Gesetzlosigkeit auf, welcher die zügellosesten Ausschweifungen des Fleisches nicht für Sünde, sondern für etwas Erlaubtes erklärte .... Der Triumph der Kirche über diese Gestalten ist zugleich zum Triumphe der Menschheit über ihren ärgsten Feind geworden. Denn im umgekehrten Falle, im Falle des Sieges nämlich dieser dämonischen Gestalten über die Kirche und die Menschheit selber, wäre über die letztere eine Katastrophe hereingebrochen, die sicher allem wahrhaften menschlichen Sein und Leben, jedem sittlichen Gesetz und aller heiligen Ordnung ein Ende gemacht hätte.“ S. XXIV.

Glücklicher Weise hat die Kirche den Gnosticismus und Manichäismus besiegt; allein sie hat beide „zwar besiegt, aber nicht zerstört; sie leben fort, und es fehlte noch nie an ihren Bestrebungen, eine stets furchtbare Macht des Bösen zu entwickeln, um in der Menschheit und mit ihr zu dem gesteckten verderblichen Ziele zu gelangen.“ S. XXV. Als solche Fortsetzungen des Gnosticismus und Manichäismus erkennt Herr St. nicht blos die bekannten

manichäisch-gnostischen Systeme des Mittelalters, vielmehr, und das ist eben sein Hauptsatz, verband sich der Gnosticismus und Manichäismus mit der Philosophie, besonders der pantheistischen, und erzeugte so den Antinomismus, Communismus und Socialismus. Ja, die ganze Grundanschauung unserer irregeführten Zeitgenossen ist gnostisch manichäisch. — Den Beweis für diese Behauptung soll die gegenwärtige Schrift liefern und zugleich zeigen, „welches die Natur der Principien sei, an die man sich heute so sehr hingibt, in welcher Weise diese Principien unter allen Umständen, an allen Orten und in allen Zeiten wirken, und wie sie künftig die ganze sittliche und sociale Ordnung zerstören werden, wenn man sie fortwirken läßt.“ S. XXVII.

Der Verfasser hat jedoch diesen geschichtlichen Beweis nicht in der gewöhnlichen Weise geführt, so daß er mit der Schilderung des Gnosticismus und Manichäismus angefangen und das Fortwuchern dieses falschen Princips und Antichristenthums im Ablauf der Zeiten stetig dargestellt hätte. Er hat vielmehr einen andern Weg eingeschlagen, hat in 3 großen Abhandlungen a) die religiöse, b) die sittliche, und c) die sociale Gefahr der Gegenwart geschildert, und in dieser Schilderung zugleich die des Gnosticismus und Manichäismus mitgegeben. Daß dieses Verfahren nicht Jedermann ganz gefallen werde, hat der Vers. selbst geahnt, übrigens handelt es sich ja unseres Erachtens nicht so fast darum, ob die falschen und antichristlichen Theorien und Bestrebungen der Gegenwart mehr oder weniger mit dem Gnosticismus und Manichäismus verwandt sind oder nicht, die Hauptsache ist, zu zeigen, daß sie die Religion, Sittlichkeit und Societät in Deutschland wirklich

gefährden, unsere ganze Bildung und Gesittung untergraben und sie umzustürzen drohen, und dieß hat der Hr. Verf. wirklich gethan und geleistet.

In der ersten Hauptabtheilung, der übrigens noch eine kleinere Abhandlung über die Bedeutung, den Ernst und die Gefahr der Gegenwart im Allgemeinen vorangeht, zeigt er, wie die Religion Deutschlands in hohem Grade bedroht sei: a) von der pantheistischen Philosophie Hegel's und noch mehr Ludwig Feuerbach's, aus dessen Schriften reichliche Auszüge beigebracht werden; b) von der negativen Kritik der HH. Strauß, Bruno Bauer u. A., deren Richtung und Resultat der Hauptsache nach geschildert wird. Die Religion Deutschlands sei dann weiter bedroht c) durch das Herüberwirken des Pantheismus und Atheismus auf das Gebiet der Politik, der Naturwissenschaften und Poesie. Hier sind es die politischen Schriften und Bestrebungen der Gebrüder Bruno und Edgar Bauer, ferner Proudhon's und C. Grün's, sodann die materialistisch-physiologischen Briefe des bekannten Carl Vogt, endlich die poetischen Werke von Fr. v. Sallet, Gutzkow und Leopold Scheffer, welche als Beweise für die Existenz jenes antichristlichen Princips von unserem Verfasser aufgeführt, geschildert und theilweise excerpirt werden. — Man sieht leicht, wie viel des Interessanten schon diese Abtheilung enthält.

Bis hieher war vorliegende Schrift schon früher, vor dem Jahr 1848, in der Freiburger Zeitschrift für Theologie (Band XVII. Heft 1.) erschienen, und der große Zeitintervall, der zwischen der Abfassung dieser und der folgenden Abtheilungen verlief, hat einzelne Ungleichartigkeiten und Wiederholungen gewissermassen nothwendig zur Folge gehabt.

Namentlich gehört das historische Moment: die Anknüpfung der falschen Weisheit unserer Zeit an den Gnosticismus und Manichäismus, eigentlich erst den späteren Abtheilungen des vorliegenden Werkes, nicht auch schon der älteren Partie an.

In der zweiten Haupt-Abtheilung, von der sittlichen Gefahr handelnd, wird gezeigt, wie zunächst der altgnostische und manichäische Abfall vom Christenthum, wie sodann später im Mittelalter eine ganze große Reihe verwandter Sekten, namentlich die Brüder und Schwestern des freien Geistes und zahlreiche falsche und pantheistische Mystiker, alle Fundamente des sittlichen Lebens untergraben, namentlich Eigenthum und Ehe aufgehoben, Güter- und Frauengemeinschaft eingeführt, und den concubitus promiscuus, selbst Blutschande, nicht blos für etwas Adiaphoristisches, sondern sogar für einen h. Akt erklärt, und in ihren Cultus aufgenommen haben. Hier ist sichtlich der grellste Gegensatz gegen die christliche Moral. — Aber auch die spätere pantheistische Philosophie seit Spinoza, zeigt der Verfasser weiter, hat eine oppositionelle Stellung gegen das sittliche Leben und drohet diesem nicht geringe Gefahr.

Zum Belege dafür werden ziemlich reichliche Auszüge aus Spinoza, Hegel und seinen Schülern und Anhängern mitgetheilt, und gezeigt, wie von diesen Systemen und Männern der Begriff der Sünde aufgehoben, die Nothwendigkeit der Sünde und des Bösen gelehrt, und die Sünde als ein „wesentliches und nothwendiges Moment im Processe der Idee, also im göttlichen Lebensproceß," oder „als das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes" aufgefaßt worden sei. Auch vergaß der Verfasser nicht, die bekannte leichte Hegel'sche Sündenabsolution an-

zuführen. Hegel meint nämlich, „der Mensch solle und müsse sich mit dem Allgemeinen, und dem was hiefür zu thun ist, nicht aber mit sich und seiner Sünde beschäftigen. Wem nun aber jenes schlechte Ideal (das christliche und ascetische) vorschwebe, der finde freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbniß behaftet; die gewöhnlichen Menschen machen nämlich aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sehe, und meinen irrig, solche Schwachheiten und Fehler seien noch vorhanden, haften noch, wenn man sich auch nichts mehr daraus mache. — Der Mensch, der sie hat, fährt Hegel fort, ist unmittelbar durch sich selbst absolvirt, insofern er nichts daraus macht.“ (Gesch. d. Philos. Bd. II. S. 274.)

Zum Schlusse bespricht der Verfasser noch jene Theorien der Fleischesemancipation, welche in unsern Tagen von Literaten, Halbphilosophen, Dichterlingen und Politikasters, namentlich den „Literaturjuden“ vertreten, den Olymp der christlichen Moral zu stürmen gesucht haben. Als ihr Hauptrepräsentant wird Heinrich Heine aufgeführt, und unter Anderem aus seinem „Salon“ (II, 132 f.) folgende sehr bezeichnende Stelle mitgetheilt: „Wir kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen. Wir wollen keine Sanscülotten sein, keine frugalen Bürger, keine wohlfeilen Präsidenten; wir stiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter. Ihr verlanget einfache Trachten, enthaltsame Sitten und ungewürzte Genüsse; wir hingegen verlangen Nectar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphentanz, Musik und Komödien.“

Aus dem bisher Ausgeführten konnte nun der Verfasser ein Facit in Betreff auch der socialen Verhältnisse ziehen. Wenn nämlich das falsche Princip, das so viele unserer Zeitgenossen beherrscht, einerseits die Religion, und andrerseits die Sittlichkeit untergräbt, so ergibt sich daraus mit Nothwendigkeit auch der Umsturz der socialen Verhältnisse; die religiöse und die sittliche Gefahr hat auch die sociale zu ihrer nothwendigen Folge. Der Pantheismus erzeugt Atheismus und Materialismus, vernichtet dadurch die Religiosität und Sittlichkeit, untergräbt aber damit zugleich die Fundamente der bürgerlichen Gesellschaft. So einleuchtend dieß aber schon an sich ist, so hat der H. Verf. doch für gut gefunden, es in großer Ausführlichkeit ex professo noch nachzuweisen und hat darum in der dritten Hauptabtheilung, bei weitem der größten und umfangreichsten, die sociale Gefahr geschildert, die aus dem irreligiösen und widerchristlichen Principe zu allen Zeiten entstanden sei und entstehe. Diese Abtheilung, vielleicht die anziehendste im ganzen Buche, enthält eine Menge sehr interessanter Details über die staatsgefährlichen Doctrinen der Antinomisten, Socialisten und Pantheisten aller Zeiten. Außer den alten und mittelalterlichen Secten werden aus dem Beginne der sogenannten Reformationszeit die Wiedertäufer, die Libertiner und David Joris hier aufgeführt und ihre Theorie und Praxis geschildert. Darauf wendet sich der Verfasser zu den philosophischen Systemen von Hobbes und Spinoza, dann zu den ebenso gefährlichen als oberflächlichen Lehren der Freidenker: Thomas Morgan, Toland, Voltaire, Helvetius, Rousseau, Sieyes, Mably, Brissot u. A. — Noch interessanter sind sofort

ſeine Mittheilungen über den Saint-Simonismus, über den Socialismus von Fourier, Robert Owen und Proudhon, über das Syſtem Lamennai's, die Theorien von Couſſin, Jouffroy, Michelet, Lerminier u. A. Auch das Syſtem Hegel's und ſeiner Schüler kommt wieder zur Sprache und ſein deſtruirender Einfluß auf die ſociale Ordnung wird geſchildert. Den Schluß dieſer Abtheilung endlich bilden Mittheilungen über die Lügen- und Betrugsliteratur der neueſten Zeit, die ſogenannten Enthüllungen über die Geburt und den Tod Chriſti ꝛc. betreffend. Auch die Beſtrebungen und Plane der demokratiſchen Arbeitervereine werden nicht vergeſſen.

Mit Beendigung dieſer dritten Hauptabtheilung hatte der Verfaſſer wie uns ſcheint, ſeinen Zweck eigentlich erreicht und ſeinen Grundgedanken durchgeführt. Er ſchließt jedoch noch zwei weitere Abhandlungen an, wovon die eine „das Bild der Gegenwart," die andere „die einzige Rettung" überſchrieben iſt. Auch hierin treffen wir wieder viel Schönes, Wahres und Beachtungswerthes, nur will uns ſcheinen, daß die Schilderung des Syſtems von Mazzini und Anderes mehr in den Abſchnitt von der ſocialen Gefahr, als an dieſen Platz gepaßt hätte. Ganz einverſtanden ſind wir dagegen mit dem Hauptinhalte des Kapitels über „die einzige Rettung," daß nämlich dieſe nur liege im „poſitiven Chriſtenthum, welches in der von Gott geſtifteten Kirche iſt, wirkt und lebt."

Hefele.

3.

Pastoraltheologie. Durch Dr. Jos. Amberger, Regens im Klerikalseminar in Regensburg. Erstes Buch, Grundlegung. Mit oberhirtlicher Gutheißung. Regensburg, Papier, Druck und Verlag von Fr. Pustet. 1850. 224 S. Pr. 54 kr.

Die theologische Literatur sowohl der Katholiken als Protestanten hat aus den letzten Jahrzehnten verschiedene Werke aufzuweisen, die sich theils über das Ganze theils über einzelne Zweige der Pastoraltheologie verbreiten. Aber dieselbe als eine eigene Wissenschaft neben den andern theologischen Wissenschaften zu behandeln, darauf haben beinahe Alle entweder stillschweigend oder ausdrücklich verzichtet. Unter den Katholiken hat Graf in seiner Schrift: „Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der practischen Theologie. Tübingen bei Laupp 1841“ auf diesen Uebelstand mit Nachdruck aufmerksam gemacht, und die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der practischen- oder Pastoraltheologie darzuthun gesucht. Allein Graf ist bei diesem kritischen Theile stehen geblieben, und hat die wissenschaftliche Construction der practischen Theologie nach den von ihm aufgestellten Principien bisher wenigstens noch nicht ans Tageslicht treten lassen. Es kann ihm aber das Verdienst nicht abgesprochen werden, zu einer neuen Behandlung der Pastoraltheologie einen Anstoß gegeben zu haben, ein Verdienst, das auch der protestantische Theologe Alex. Schweizer [1]) anerkennt. Amberger hat den Grundgedanken Graf's adoptirt, und

1) Siehe: Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche. Systematisch dargestellt von Alex. Schweizer, Dr. u. Prof. der Theologie ꝛc. Leipzig 1848.

sucht nun in einem Pastoralwerke, von dem die erste Abtheilung vor uns liegt, auf demselben ein wissenschaftliches Gebäude der Pastoraltheologie aufzubauen. Von dieser ersten Abtheilung zu schließen, die nur die Grundlegung der Pastoraltheologie enthält, darf man von dem Verfasser etwas recht Gutes erwarten.

Die Pastoraltheologie ist ihm „die Wissenschaft der göttlich-menschlichen Thätigkeit der Kirche für den Auf- und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden.“ Man sieht alsobald, daß diese Definition von denen wesentlich abweicht, welche wir in den Pastoraltheologien von Schwarzel, Reichenberger, Hinterberger, Herzog, Gallowitz, Brockmann und A. finden; nach diesen ist sie weiter nichts als eine Anleitung zur Ausübung des geistlichen Berufes, eine Zusammenstellung von Regeln für den Prediger, Katecheten, Liturgen u. s. w., sie ist weder Wissenschaft, noch macht sie Anspruch darauf, es zu seyn. Demgemäß wäre die Pastoral in der Reihe der theologischen Wissenschaften nicht ein nothwendiges Glied, sondern eine zufällige Disciplin, die eben so gut auch fehlen könnte, wenn es nicht unter den Theologen einige Ungeschickte gäbe, die für ihre Pastoration einer Anweisung und Anleitung bedürften. Es ist nicht zu leugnen, daß bei derartigen Anleitungen der geistliche Beruf leicht den Anstrich von etwas Handwerksmäßigem bekömmt. Nur dadurch, daß die Pastoraltheologie auf einen höhern Standpunkt erhoben, und aus den rechten Principien abgeleitet und auf denselben aufgebaut wird, gewinnt man auch eine höhere Anschauung von dem geistlichen Berufe und den geistlichen Thätigkeiten.

Der Begriff, wie ihn unser Verfasser von der Pastoral-

theologie aufstellt, fällt fast wörtlich mit dem von Graf Gegebenen zusammen, welcher die praktische Theologie als „die Wissenschaft der kirchlichen, göttlich-menschlichen Thätigkeiten zur Erbauung der Kirche“ [1]) erklärt. Mit dieser Begriffsbestimmung kann man sich zufrieden erklären, man kommt mit derselben wenigstens hinaus über die bisherig gewöhnliche oberflächliche Auffassung der praktischen Theologie; sie verläßt den Boden eines bloßen Regulativs für die geistliche Berufsthätigkeit, und sucht sich eine Grundlage zu geben, auf der aufgebaut sie als eine selbstständige theologische Wissenschaft neben den andern auftreten kann. Diese Wissenschaft ist dann nicht bloß eine Anleitung für den geistlichen Stand zur Einführung in seine Amtsthätigkeit, sondern ist sich Selbstzweck, sie hat Intresse, die göttlich-menschliche Thätigkeit der Kirche um ihrer selbst willen darzustellen. Daß diese Darstellung zugleich für denjenigen, der in das geistliche Amt eintritt, eine Anregung, richtige Auffassung seiner Amtsthätigkeit und Einweisung in dieselbe enthält, ist der untergeordnete Zweck. Soll die praktische Theologie zur ebenbürtigen Wissenschaft mit den Uebrigen in dem Systeme der theologischen Disciplinen erhoben werden, so muß man sich von dem Gedanken losmachen, als ob sie bloß für diejenigen dasei, welche in den pastoralen Beruf eintreten wollen, oder schon eingetreten sind. Wie die Dogmatik den in der Kirche liegenden Glaubensstoff systematisch ordnet und darstellt, und in dieser Darstellung ihre nächste Aufgabe erfüllt, so muß auch die praktische Theologie in der systematischen Darstellung des ihr zugewiesenen Stoffes in der Kirche

1) Graf, Kritische Darstellung ꝛc. p. 126.

ihre nächste Aufgabe und ihren höchsten Zweck erkennen; und wie die Dogmatik außer jenem ersten Zwecke auch die Aufgabe hat, diejenigen, welche ein kirchliches Amt übernehmen wollen, allseitig in den Glauben der Kirche einzuführen, so soll auch die practische Theologie besonders den Kirchendienern nutzbringend seyn. Mit der Begriffsbestimmung hat unser Verfasser den alten Boden verlassen, aber durch verschiedenerlei Aeußerungen, die sich an dieselbe anschließen, macht er sich von der bisher gewöhnlichen Anschauung, als ob die Pastoraltheologie nur eine Anweisung enthalte, „wie der Geistliche als Stellvertreter Christi und als Organ der Kirche walten solle“ p. 9, nicht ganz los, und wir müssen wohl auch zugeben, daß die practische Theologie mehr als jede andere theologische Wissenschaft auf die Brauchbarkeit und Nutzbarkeit für denjenigen Rücksicht nehmen muß, der zur Führung eines geistlichen Amtes in der Kirche sich befähigen will. —

Ob in der Definition der Beisatz „für den Auf- und Ausbau des Reiches Gottes auf Erden“ als Zweckbestimmung der in der Pastoraltheologie zu beschreibenden Thätigkeit, ganz passend sey, will ich dahingestellt seyn lassen. Es könnte scheinen, als ob Predigt, Katechese und Liturgie nicht in sich selbst ihren Zweck und ihr Genüge fänden, sondern nur die Kirche in die Zukunft hineinbildeten. Zudem ist bei diesem Beisatze der Thätigkeit der Kirche auf die Einzelnen und die Gemeinden nicht Bedacht genommen und ist er somit doch nicht genügend. Wir würden daher diesen Beisatz weglassen und etwa sagen: „die practische Theologie ist die wissenschaftliche Darstellung des fortgesetzten Wirkens Christi in der Kirche durch seine stellvertretenden Organe.“ —

Die in Rede stehende Wissenschaft wird von dem Verfasser Pastoraltheologie genannt, und er rechtfertigt diese Bezeichnung, wenn er p. 33 sagt: „die Kirche erbauet sich, das ist: Jesus Christus, der gute Hirt, der sein Leben hingegeben hat für seine Schafe, sammelt sich fort und fort durch die Kirche und in der Kirche seine Heerde, suchet auf die verlornen Schafe, weidet sie durch sein Wort, nährt sie mit seinem Blute, wachet über sie, und bietet sich als Opfer für sie dar. So führt mit Recht dieser Zweig der Theologie den schönen, bedeutungsvollen Namen: Pastoraltheologie.“ Wir verkennen nicht, daß diese Bezeichnung für eine Wissenschaft, welche die gottmenschlichen Thätigkeiten, also das Wirken Jesu Christi in der Kirche darzustellen sich zur Aufgabe macht, ihre Begründung findet darin, daß Christus sich mit Rücksicht auf sein erlösendes Wirken auf Erden „den guten Hirten“ nannte. Allein wie jedes Bild etwas Inadäquates hat, und oft nur Eine Seite des zu bezeichnenden Gegenstandes mit Nachdruck hervorhebt, so ist es auch hier, nennt sich ja Christus nach einer andern Seite hin auch „Weinstock“ u. A. — Die Bezeichnung „practische Theologie“ dürfte daher nicht zu verwerfen seyn, gegenüber der Bezeichnung „Pastoraltheologie,“ welche allerdings den bisherigen Gebrauch mehr für sich hat. Wollte man sagen, unter practischer Theologie müßte man streng genommen auch die Moral und das Kirchenrecht einbegreifen, so bestreiten wir dieses, insofern die erste Wissenschaft das Erkennen des auf dem christlichen Glauben beruhenden sittlichen Lebens nach seinen positiven Bestimmungen vermittelt, die zweite aber die ganze Organisation und Verfassung der Kirche mit den verschiedenen rechtlichen Normen und Bestimmungen der wissenschaftlichen Erkenntniß nahe

zu bringen sucht. Dagegen hat aber unsere Wissenschaft vor allen Andern im theologischen Gebiete die göttlich-menschlichen Thätigkeiten in der Kirche zum Gegenstande ihrer Darstellung, und ist so als theologische Wissenschaft practisch, gegenüber den andern, welche die historische Entwicklung oder das innere Wesen der Kirche nach ihrem Glauben und nach den Vorschriften und Bestimmungen für das sittliche Leben, oder auch ihre Organisation und durch Rechtsnormen bestimmte Existenz darstellen. Zu leugnen ist allerdings nicht, daß Manches in das Kirchenrecht hereingezogen zu werden pflegt, was streng genommen in das Gebiet der practischen Theologie fiele. Im Uebrigen finden wir die Bezeichnung „Pastoraltheologie" für diesen Zweig der Theologie nicht verwerflich, nur wäre zu wünschen, daß man einmal über eine bestimmte Bezeichnung dieser Disciplin ins Reine käme. —

Im Ganzen sind wir also mit dem Fundamente, auf welchem der Verfasser seine Pastoraltheologie zu construiren unternimmt, einverstanden. Wenn gleich nur die Grundlinien zu dieser eigentlich neuzubauenden Wissenschaft vor uns liegen, so sehen wir doch daraus, daß ein Mann die Sache in die Hände genommen, der seine Aufgabe mit Geist und Leben lösen wird. Nachdem der Verf. sich über den Begriff, die Aufgabe, Name der Pastoraltheologie Verhältniß derselben zu den andern theologischen Disciplinen, über die Nothwendigkeit derselben u. s. w. verständigt hat, geht er über zu den Quellen der Pastoraltheologie, (Bausteine nennt er sie, da er an dem Bilde in seiner Definition der Pastoraltheologie festhält.) —

In Betreff dieser Quellen bemerkt er p. 45: „der Geist und Wille Christi ist demnach die erste und letzte

Quelle der Pastoraltheologie; aus dieser Quelle schöpfet sie lebendiges Wasser. Sie will nicht und kann nicht wollen mancherlei Klugheitsregeln und Kunstgriffe für die Seelsorge ersinnen; sie will nur und kann nur wollen forschen nach dem Geiste und Willen Christi. Dieß ist das reiche, unerschöpfliche Bergwerk, aus dem sie echtes Silber und Gold zu Tage zu fördern hofft. — Unmittelbare Kunde vom Geiste und Willen Christi erhalten wir durch die heiligen Schriften, mittelbare durch das Wort und das Leben der Kirche. Ihr Wort spricht die Kirche durch die allgemeinen Kirchenversammlungen, durch ihr Oberhaupt und durch die heiligen Väter und Lehrer und durch das kanonische Rechtsbuch; ihr Leben offenbart sich in ihren Festen, in ihren Einrichtungen und Gebräuchen, in ihren Ritual- und Pönitenzialbüchern, in frommen Gewohnheiten, die sich gebildet haben im Ablaufe der Jahre, und die bewährten Erfahrungen der Seelsorger. Das sind die einzelnen allgemeinen Quellen der Pastoraltheologie, liebliche Bäche, sämmtlich aus der Einen Urquelle entspringend."

In dem ersten Abschnitte dieser Grundlegung der Pastoraltheologie wird beinahe jedem §. eine Stelle aus der heiligen Schrift zunächst aus den Evangelien an die Spitze gestellt z. B. §. 15 „forschet in den Schriften" Joh. 5, 39. §. 19 „darnach verordnete der Herr noch andere zwei und siebenzig u. s. w. Luc. 10, 1. §. 20 „die Erndte ist groß, die Arbeiter aber wenig" Luc. 20, 1. Nachdem die Stellen aus den Evangelien, welche auf das Leben der Priester Bezug haben, als das Wort Christi an die Seelsorger enthoben sind, geht er dann auf I. Petr. 5, 1. über als das Wort des ersten Oberhauptes an die Kirche. Sofort von §. 35—39 tritt der Völkerapostel als Pastoral-

lehrer auf, und es werden aus seinem Leben und aus seinen Briefen zur weiteren Erörterung Ereignisse und Stellen herbeigezogen, welche für einen Seelsorger belehrende, anregende und ermunternde Momente enthalten. Endlich wird in diesem Abschnitte noch in drei §§. 40—42 das Beispiel und Wort des Apostels der Liebe zum Gegenstande der Betrachtung gemacht. —

Was uns in diesem Abschnitte aufgefallen, ist dieß, daß, was in der heiligen Schrift aufgezeichnet ist, nämlich in den Evangelien und in den Briefen der Apostel als das unmittelbare Wort Christi genau von dem Wort und Leben der Kirche geschieden wird. Das Wort Christi in der heil. Schrift ist uns ja gerade durch die Schrift und beziehungsweise durch die Apostel vermittelt, und insofern nicht unmittelbares Wort Christi. Sodann werden auf diese Weise die Evangelisten und Apostel gewissermaßen von der Kirche abgeschnitten, während sie doch die Grundlage oder vielmehr das erste Glied in der Reihe der kirchlichen Entwicklung sind. Jedenfalls könnte aber eine solche Abscheidung zu großen Mißverständnissen Anlaß geben, weil es den Anschein gewinnen könnte, als ob das durch die Kirche vermittelte Wort Gottes ein Anderes, ein von dem unmittelbaren zu Unterscheidendes sey. —

Was die Ausführung im Einzelnen anbetrifft, so ist dieselbe in ihrer Art ausgezeichnet. Der Verfasser läßt meistens Andere reden, nämlich die Väter und Schriftsteller der Kirche, wodurch die Darstellung einen durchaus objectiven Charakter erhält. Die Auswahl der aufgenommenen Stellen ist meist sehr gut getroffen, und das was der Verfasser zur weitern Ausführung oder zur Verbindung und Aneinanderreihung der angeführten Schrift- und Väterstellen

sagt, ist stets ganz angemessen. Ich mache, da es zu weitläufig wäre, einen ganzen Passus aufzunehmen, neben vielem Andern recht Schönem auf §. 32 aufmerksam, wo zu der Bibelstelle „Eine Stadt, die auf einem Berge steht, kann nicht verborgen bleiben“ Matth. 5, 14 eine herrliche Stelle aus der Erklärung des Hohenliedes vom heil. Bernhard aufgenommen ist; ferner auf §. 34, wo die Stelle I. Petr. 5, 1. „Weidet die euch anvertraute Heerde Gottes und besorget sie nicht aus Zwang, sondern freiwillig, nach Gottes Willen, nicht um schändlichen Gewinnes willen, sondern aus Liebe“, in vortrefflicher Weise exegetisch homiletisch ausgeführt ist; ebenso beachtenswerth ist auch §. 42, wo unter dem Titel „allgemeine Kirchenvisitation“ die ersten Verse von Apoc. 2 in ähnlicher Weise, wie §. 34 I. Petr. 5, 1. durchgegangen sind. Doch dieser Abschnitt enthält des Trefflichen und Guten soviel, daß ich zur Lesung des Buches selbst ermuntern muß. Eigenthümlich berührt es allerdings, daß in einem Buche, welches in gewisser Weise die Prolegomena zu einer Wissenschaft enthält, soviel gepredigt wird. Z. B. p. 15, 32 und 33, ferner p. 47 und der ganze §. 37 sind fast förmliche Predigten, gehalten an Priester oder Priesteramtscandidaten. Fast könnte es daher scheinen, anstatt das wissenschaftliche Erkennen der göttlich-menschlichen Thätigkeit zum Aus- und Aufbau der Kirche zu vermitteln, bezwecke dieses Buch die Auferbauung selbst und zwar im ascetischen Sinne. Es ist daher Vieles sehr wahr und schön gesagt, aber nicht ganz am rechten Orte. Wir wollen übrigens dieses nicht so sehr tadeln, denn wenn andere Pastoraltheologien zu steif und trocken sind und daher leicht ermüden, findet man sich durch die

Darstellung Amberger's, die sehr salbungsvoll ist, vortheilhaft angesprochen.

Der zweite Abschnitt der in Rede stehenden Schrift spricht von den Quellen der Pastoraltheologie, wie sie aus dem Wort und Leben der Kirche entquellen. Der erste §. nämlich 43 handelt von der kirchlichen Richtung, die sich in den Klerikern geltend machen soll nach den Ritualien, corpus jur. can. etc. §. 44 weist auf die Kirchenversammlungen, §. 45 auf das Wort des Oberhauptes, §. 46 auf das Wort des Bischofs, auf das die Kleriker zu achten; §. 47 auf das Wort der Väter. In diesem §. sind den Priestern Vorbilder aufgestellt in den Vätern wie Basilius, Athanasius, Ephrem und ihre Ansichten und Grundsätze über Eigenschaften und Pflichten der Seelsorger dargelegt. — Die folgenden §§. enthalten Fortsetzungen von dem Worte der Väter, es ist hingewiesen auf die apostol. Väter und sind aus ihnen einschlägige Stellen citirt, sodann auf die spätern Kirchenväter und ihre für die Pastoraltheologie bedeutenden Schriften. Es werden auch die Schriften der spätern Kirchenschriftsteller namhaft gemacht, welche auf die Pastoraltheologie Bezug haben oder einen Theil derselben behandeln bis zur Kirchenversammlung von Trient. Es ist mit dieser Angabe der Literatur zugleich eine kurze Geschichte des kirchlichen Lebens gegeben und schließt mit einem Rückblick. —

Mit dieser Schrift ist eine Art geschichtlicher Grundlegung für die practische Theologie oder Pastoraltheologie gegeben, wie sie bisher vermißt wurde, und sie enthält des Schätzenswerthen, Trefflichen und Wahren so vieles, daß sie gelesen zu werden verdient. Es wird kein Kleriker sie mit Aufmerksamkeit durchgehen können, ohne innerlich

heilsam bewegt und angeregt zu werden. Referent hat nur den Wunsch, daß der Verfasser auf diese Grundlegung die Wissenschaft der Pastoraltheologie nach den hier aufgestellten Grundsätzen und Principien bald folgen lassen möge. —

Bendel, Convictsdirector.

4.

Deutsche gedichte des XI. und XII. jahrhunderts. Aufgefunden im regulierten chorherrenstifte zu Vorau in der Steiermark und zum erstenmale mit einer einleitung und anmerkungen herausgegeben von Joseph Diemer, scriptor an der k. k. universitäts-bibliothek in Wien, wirklichem mitgliede der k. academie der wissenschaften und ehrenmitgliede des vereins für die geschichte und landeskunde Kärntens. Mit vier nachbildungen der handschrift. Auf kosten der kais. academie der wissenschaften. Wien. Bei Wilhelm Braumüller, k. k. hofbuchhändler. 1849. 8. Preis 5 fl. 50 kr.

Zu den wichtigsten Entdeckungen, welche in den letzten Jahren auf dem Gebiete der altdeutschen Litteratur gemacht worden sind, gehört ohne Zweifel die der sogenannten Vorauer Handschrift. Die nachfolgenden Zeilen beabsichtigen davon in Kürze Bericht zu erstatten, insoweit die Sache auf die religiöse Litteratur Bezug hat.

Das regulierte Chorherrenstift zu Vorau liegt in der nördlichen Steiermark nahe an der österreichisch-ungarischen Grenze und wurde im J. 1163 vom Markgrafen Otokar VII. und dessen Gemahlin Kunigunde aus Freude und

Dankbarkeit über die Geburt ihres Sohnes gegründet und mit reichlichem Besitze ausgestattet. Es hat sich bei allen Stürmen und Wechselfällen des Schicksals, welche Steier trafen, durch alle Jahrhunderte bis in die neueste Zeit aufrecht erhalten und bildet nun eine der schönsten Zierden des Landes. Handschriften und Bücher der Bibliothek sind gleich ordentlich aufgestellt und in fleißig gearbeiteten Katologen verzeichnet. Die große Anzahl der Handschriften vom eilften und zwölften Jahrhundert an bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst und die vielen Incunabeln. und späteren Druckwerke aus allen Theilen der Wissenschaft bis in die neueste Zeit zeigen, daß dem Stifte Sinn und Liebe für wissenschaftliche Ausbildung niemals fremd geblieben ist.

Im Jahre 1841 ward der dermalige Scriptor an der k. k. Universitätsbibliothek und Akademiker in Wien, Joseph Diemer auf eine dieser Handschriften besonders aufmerksam, welche zwar im Stifte sehr wohl bekannt, auch im Verzeichnisse der Manuscripte aufgeführt war, die man aber in der Voraussetzung, daß ihr Inhalt längst gedruckt sei, wozu die am Anfange befindliche Kaiserchronik beitragen mochte, unbeachtet auf ihrem Platze ließ. Abgesehen davon, daß auch die erst 1849 durch Maßmann in Berlin erstmals herausgegebene Kaiserchronik damals noch nicht gedruckt war, entdeckte Hr. Diemer in dem Buche noch eine Reihe anderer Gedichte, welche für die Geschichte der älteren deutschen Litteratur in mehr als einer Rücksicht von hoher Bedeutung sind und schritt sogleich zu den Vorbereitungen zur Veröffentlichung seines Fundes.

Folgendes ist seither durch diese Bemühungen auf Kosten der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien veröffentlicht worden. 1) Die Kaiserchronik nach der ältesten

handschrift des stiftes Vorau, aufgefunden mit einer einleitung, anmerkungen und den lesearten der zunächst stehenden hss. herausgegeben von Joseph Diemer. Theil I. Urtext. Wien, bei Braumüller 1849. 8. (Der zweite Theil ist noch nicht erschienen.) 2) Das in der Ueberschrift genannte Werk, von dessen Inhalte hier zunächst weiter die Rede sein soll.

Die Vorauer Hs. Num. XI, von verschiedenen Händen in verschiedenen Perioden des 12ten Jahrhunderts geschrieben, enthält zu Anfang die schon erwähnte Kaiserchronik, am Schlusse das Leben Kaiser Friedrichs I. durch Otto von Freisingen, in der Mitte kleinere Stücke, nämlich 1) eine freie metrische Bearbeitung der Bücher Mosis. Das Gedicht beginnt mit der Erschaffung der neun Engelchöre, geht dann auf Lucifers Fall und seine Versetzung in die Hölle über, berichtet ferner die Schöpfung der Erde, des Paradieses und des ersten Menschen, um jene Kluft in den Engelchören, die durch den Fall Satans entstanden, wieder auszufüllen. Dann geht es weiter auf die Eva, den Sündenfall u. s. f. in abgekürzter Behandlung des Bibeltextes bis zum Tode der Rachel, der Frau Jacobs; ferner die Geschichte Josephs, ziemlich genau übereinstimmend mit der schon von Hoffman aus einer Wiener Handschrift herausgegebenen ähnlichen Paraphrase. Es folgt der geschichtliche Theil der übrigen Bücher Mosis in noch mehr verkürzter Form und mit vielen Beziehungen auf das neue Testament und insbesondere auf den Messias und die h. Jungfrau, auf welche letztere ein Hymnus eingefügt ist, die Geschichte Balaams, die Schilderung des israelitischen Heers, der Stiftshütte, Bundeslade, des siebenarmigen Leuchters mit Angabe seiner geheimnißvollen Bedeutung,

zum Theil aus Isidors Etymologieen. Einen wahrscheinlich hierher gehörigen Abschnitt über den Antichrist und das jüngste Gericht hat der Abschreiber wohl übergangen, weil er diese Stücke passender später dem Leben Jesu einfügen zu können dachte.

2) Ein Gedicht von der Schöpfung in 32 Absätzen und etwa 340 Zeilen.

3) Ein Loblied auf Salomon. Der unbekannte Verfasser beginnt nach einer Anrufung des h. Geistes mit der Bitte zum Herrn, ihm die Weisheit Salomons zu schenken, und geht dann auf den Tempelbau über. Dabei wird die Sage von einem Drachen in Jerusalem erzählt, der alle Brunnen ausgetrunken habe und den niemand bezwingen konnte, bis Salomon auf den Einfall gerieth, alle Cisternen mit Met und Wein zu füllen. Der Drache kam, trank wie gewöhnlich und ward so betäubt, daß man ihn gewältigen und binden konnte. Hierauf redete er und versprach dem Könige, falls er ihn wieder frei ließe, ein Mittel anzugeben, wodurch er den Tempelbau in kürzester Frist vollenden könnte. Der König ging die Bedingung ein und der Drache beschrieb ihm ein Thier auf dem Berge Libanon, aus dessen Eingeweiden man eine Schnur machen soll, welche die härtesten Steine mit der größten Leichtigkeit durchschneiden werde. So geschah es, daß beim Tempelbau kein Geräusch von Hammer und Säge vernommen ward. 3 Reg. 6, 7. Hierauf wird die große Pracht an Salomons Hofe und der Besuch der Königin von Saba, sowie der streng geregelte Hofdienst geschildert. Das Gedicht schließt in überraschender Weise mit allegorischer Deutung: Salomo bezeichne Gott den Herrn, die Königin aber die

Kirche, die vielen Diener endlich die Bischöfe und die Priester.

3) Die Geschichte der drei Männer im feurigen Ofen und der Judith mit etwa 200 Zeilen scheint mehr ein Abschnitt aus einer alten Bearbeitung der Bibel und gehört wohl tief ins eilfte Jahrhundert.

4) Darauf folgt eine jüngere und ausführlichere Geschichte der Judith, mehr im Stile der deutschen Genesis in der Wiener Handschrift und der vorauischen Bücher Mosis, eine freie Uebersetzung des Bibeltextes. Diemer will sie gleichfalls in das 11te Jahrhundert zurückdatiren.

5) Das epische Gedicht über Alexander den Großen nach einer lateinischen Quelle gehört nicht hieher.

6) Ein Gedicht vom Leben und Leiden Jesu, vom Antichrist und dem jüngsten Gericht, welches nach einer späteren Handschrift schon in H. Hoffmanns Fundgruben (1, 127 ff.) abgedruckt ist; wo übrigens noch eine Einleitung mit der Geschichte Johannis des Täufers vorausgeht.

7) Ein Loblied auf die Jungfrau Maria.

8) Die vier Evangelien, so nennt wenigstens der Herausgeber dieses nur etwa 300 Verszeilen umfassende Gedicht. Der Verfasser beginnt mit der Erschaffung des Menschen, geht dann sogleich auf den Sündenfall und dessen Folgen über, weiter auf Johannes den Täufer, auf die Geburt Christi, sein Leben, seine Wunder, sein Leiden, seinen Tod und die Auferstehung, und schließt mit den Vorbildern des alten auf das neue Testament.

9) Loblied auf den heiligen Geist, dem bei Daniel 3, 52—90 nachgebildet.

10) Ein Gedicht vom himmlischen Jerusalem

nach der Offenbarung 21, 22 in vollkommen freier Bearbeitung. Der zweite Theil von der Kraft und myſtiſchen Bedeutung der zwölf Grundſteine deſſelben ward aus den Werken des Marbodius entnommen.

11) Bruchſtück eines gereimten Gedichtes oder Gebetes einer Frau.

12) Gebete in Proſa.

13) Sequentia de S. Maria deutſch, Bruchſtück.

Damit endet der deutſche Theil der Handſchrift.

Fragt man nach den Verfaſſern dieſer Dichtungen, ſo ſteht ſchon aus dem vorzugsweiſe religiöſen Inhalte und aus den Zeitverhältniſſen, wo der Kern der Bildung und Wiſſenſchaft in den Stiftern und Klöſtern ſeinen Sitz hatte, zu vermuthen, daß die meiſten von ihnen Geiſtliche waren. Nur in den wenigſten Stücken wird ein Name genannt: im Alexandersliede der Pfaffe Lambrecht, im Lobliede auf den h. Geiſt ein Prieſter Arnolth, in welchem der Herausgeber einen öſterreichiſchen oder vielleicht eher einen ſteiriſchen oder kärntiſchen Dichter aus der Mitte des 12ten Jahrhunderts vermuthet. Ueber den Urſprung des Lebens Jeſu äußert ſich das Gedicht ſelbſt am Schluſſe (292, 13) ſo:

Dizze buoch dichtôte
zweier chinde muoter,
diu sagêten ir disen sin.
michel mandunge was under in,
der muoter wâren diu chind liep.
der eine von der werlt schiet.
nu bitte ich iuch gemeine,
michel unde chleine,
swer ditze buoch lese,
daz er sîner sêle gnâde wunskende wese.

umbe den einen, der noch lebet
unde er [1]) in den arbeiten strebet,
dem wunsket gnâden
und der muoter Ava.

d. h. Dieſes Buch dichtete die Mutter zweier Söhne, welche ihr ſolche Weisheit mittheilten. Große Freude war unter ihnen, die Mutter hatte die Kinder lieb. Der eine davon iſt aus dieſer Welt geſchieden. Darum bitte ich euch alleſammt, Große und Kleine, die ihr dieſes Buch leſet, um Gnade für ſeine Seele zu flehen. Auch für den andern, der noch lebt und in dieſen Mühſalen kämpft, thut Fürbitte und für ſeine Mutter Ava.

Wir haben alſo hier eine Frau, die mit Beihilfe ihrer Söhne das Gedicht zu Stande gebracht hat, und Ava iſt unzweifelhaft der älteſte bekannte Name einer eigentlich deutſchen Dichterin, denn Hroswitha die Nonne von Gandersheim im 10ten Jahrhundert ſchrieb bekanntlich nur lateiniſch. Nach Anleitung einiger Daten in den Zeit- und Todtenbüchern öſterreichiſcher Klöſter vermuthet Diemer, dieſe Ava ſei eine inclusa geweſen, welche wahrſcheinlich in Melk, Neuburg oder Zwettel lebte und am 7. Febr. 1127 ſtarb. In den beiden Söhnen Avas will Diemer die bekannten Dichter Hartmann, der den Glauben, und Heinrich, der die ſchöne Litanei und das Gedicht von der Erinnerung an den Tod verfaßt hat, wiederfinden. Es iſt hier nicht der Ort, die ausführlichen ſcharfſinnigen und gelehrten Unterſuchungen weiter zu verfolgen, womit Diemer dieſe Vermuthung zu unterſtützen und weiteres Licht über das Leben dieſer frommen und in ihrer Zeit bedeutenden

1) ? unde der in oder unde in.

Männer zu verbreiten sich bemüht hat. Es möge schließlich noch gestattet sein aus der ausführlichen Einleitung des Herausgebers noch ein paar Worte über die Bedeutung der in der Vorauer Handschrift enthaltenen Dichtungen auszuheben, soweit wir damit übereinstimmen können.

Diese Dichtungen bilden durch Alter, Sprache, Geist und gleiche Richtung eine eigene Epoche, eine besondere Gattung in unserer Litteraturgeschichte und sind um so interessanter, als sie zeigen, wie Deutschland nach den großartigen Kämpfen des 11ten Jahrhunderts sich allmählig zu erheben anfieng, wie mit dem Frieden Wohlstand und Sitte, Wissenschaft und Kunst ihren Aufschwung nahmen und dadurch auch auf die Sprache einen Einfluß gewannen, der einen wesentlichen Fortschritt herbeiführte.

Der Gegenstand der fraglichen Dichtungen ist, das über Alexander ausgenommen, durchaus mehr oder minder religiös. Selbst die Kaiserchronik wird das gotes liet genannt und verdient diesen Namen wenigstens insoferne, als fromme Sagen und Legenden einen großen Theil derselben ausmachen. Die übrigen entnehmen ihren Stoff theils aus der heiligen Schrift, wie die Judith, das Leben Jesu, die Bücher Mosis, theils aus den Apokryphen, aus Isidors Etymologieen und dem herrschenden frommen Glauben der Zeit und haben vorwaltend den Zweck zu belehren und zu erbauen.

Der Stil ist einfach, oft erhaben, häufiger trocken und hart. Der Gedanke wird meist kurz und schmucklos hingestellt, oft nur mehr berührt oder angedeutet, als ins Breite ausgedehnt. Nirgend Schnörkel und Künsteleien, kein eitles Haschen nach Erfolg. Der Satzbau ist gleichförmig, ungezwungen; manches hat sich aus dem Althoch-

deutschen erhalten und erinnert an Otfrids klangreiche schöne Sprache, aber häufiger ist das alte Ebenmaß gestört und gebrochen. Die Verse namentlich sind minder gerecht gebaut, statt der regelmäßigen vier oft mit zwei, drei, aber auch mit fünf und mehr Hebungen; die Reime sind sehr willkürlich und ungenau und bilden mehr einen Anklang als Gleichklang; auch die Alliteration scheint z. B. in der Schöpfung noch zuweilen nachzuwirken. Was aber diesen Dichtungen von der Kunst, Regelmäßigkeit und Glätte der Sprache des dreizehnten Jahrhunderts fehlt, ersetzen sie zum Theile durch die Ursprünglichkeit der Gedanken, durch die Kraft des Ausdruckes, der oft an die alten Heldenlieder gemahnt, durch einfache Darstellung und raschen Gang der Erzählung. Besonders die „Schöpfung“ und die „vier Evangelien“ zeichnen sich vortheilhaft aus. Sowohl in der ganzen Anlage, als in der Durchführung herrscht eine seltene Ebenmäßigkeit und Gewandtheit. Nimmt man dazu die Erhabenheit und Zierlichkeit des Stiles, so wird, wer mit der Sprache und Anschauungsweise der Zeit hinlänglich vertraut ist, den Kunstwerth dieser Dichtungen nicht gering anschlagen. Der ganze Glaube und die Geheimnißlehre des Mittelalters ist darin in den feinsten Beziehungen enthalten, auch das Heidenthum spielt noch herein in den Stellen von der Schöpfung des Menschen. Ueberraschend kunstreich ist das „Lob Salomos;“ erhaben schön und edel Vieles in den Büchern Mosis und im Lobliede auf den h. Geist, besonders die Hymne gegen das Ende des Gedichtes. An dem Gedichte Jerusalem ist besonders der erhabene Eingang zu rühmen. Die jüngere Judith hält sich mehr an die h. Schrift, ist jedoch in so freier Bearbeitung gegeben, daß man sie nicht bloß als Uebersetzung betrachten

kann. Das Lob der Jungfrau Maria und die übrigen Stücke gehören mehr in das Gebiet frommer Andachtsübungen und machen weniger Anspruch auf dichterischen Gehalt. Sie zeichnen sich aber durch die darin herrschende wahre Frömmigkeit und Gottergebung aus, die allen Redeprunk verschmäht und nur in Gott und im innersten Drange, ihm zu dienen, ihre Befriedigung, ihr höchstes Ziel findet.

Was die Herausgabe dieser Gedichte durch Herrn Diemer betrifft, so genüge die Bemerkung, daß der Abdruck mit urkundlicher Treue den handschriftlichen Text wieder gibt. Für das Verständniß ist durch reichliche Anmerkungen gesorgt, auch findet der der Sprache noch minder kundige Leser eine Erleichterung durch die beigegebene neuhochdeutsche Uebersetzung der Gedichte „die Schöpfung“ und „die vier Evangelien.“ Die Ausstattung des Buches im Druck ist sorgfältig und prachtvoll. Die Officin, aus welcher dieses schöne Buch hervorgegangen ist, gehört J. P. Sollingers Wittwe in Wien.

5.

Hermeneutica biblica generalis juxta principia Catholica. Edita a Gabr. Joanne B. Güntner, s. ordinis Praemonstratensium in Canonia Teplena Presbytero, ss. Theologiae Doctore et studii biblici N. T. in Caesareo-Regia Universitate Carolo-Ferdinandea Pragae Professore publico ordinario. Pragae, 1848. In Commissione apud F. A. Credner & Kleinbub. Preis 2 fl. 6 kr.

Im verflossenen Decennium sind von katholischen Theologen mehrere Schriften über biblische Hermeneutik veröffent-

licht worden, namentlich: Francisci Xaverii Patritii e societate Jesu de interpretatione Scripturarum sacrarum Liber I. et II. Romae, 1844; dann: Grundlinien der biblischen Hermeneutik. Herausgegeben v. Ant. Schmitter, Pfarrer und Priesterhaus-Direktor in Dorfen, ehemaligem Professor der Theologie in Freising. Regensb. 1844; ferner: Hermeneutica biblica Catholica edita a Casparo Unterkircher, olim Professore studii biblici N. T. in Seminario Tridentino. Editio tertia reformata et aucta cura J. V. Hofmann, Professoris Theologiae in Seminario Brixinensi et Consiliarii Eccl. act. Oeniponte, 1846 (die erste Ausg. erschien 1830); ferner: Biblische Hermeneutik nach den Grundsätzen der katholischen Kirche dargestellt von Konrad Lomb, Doctor der Theologie, Dompräbendat, Lehrer der Moral, biblischen Hermeneutik und neutestamentlichen Exegese an der theologischen Lehranstalt zu Fulda. Fulda, 1847; endlich die vorliegende Hermeneutica biblica generalis von Dr. Güntner.

Das erstgenannte Werk, welches Hr. Güntner in seiner succincta historiae disciplinae hermeneuticae delinealio (§. 21) nicht erwähnt, ist bei weitem das umfassendste und reichhaltigste, und gibt in 2 Büchern zuerst eine Theorie der Schriftauslegung, und dann eine beispielsweise Anwendung derselben, richtet sich aber dabei noch nach der älteren Weise, wonach die Hermeneutik sich fast nur mit dem Sinne der Schrift, den verschiedenen Arten desselben, ihrer Erkennbarkeit ꝛc. beschäftigt, und es gebricht ihr etwas an einer streng logischen Ordnung. Hrn. Schmitters Hermeneutik, obwohl sehr compendiös gehalten, hat den Vorzug besserer Ordnung und systematischerer Behandlung des Gegenstandes. Die Lehre vom Sinne der hl. Schrift

und seinen verschiedenen Arten macht hier den ersten Theil aus, den zweiten die Lehre von der Auffindung dieses Sinnes und den dritten die Lehre von der Darstellung oder Mittheilung desselben. Ziemlich ähnlich ist die von Herrn Hofmann herausgegebene Unterkircher'sche Hermeneutik im Ganzen ein- und abgetheilt. Sie handelt in zwei Theilen von der Auffindung des Sinnes und der Darstellung des gefundenen; vorläufige Erörterungen aber über den Sinn der Schrift überhaupt liefert sie im Procœmium, wo sie auch besser an ihrem Platze sind. Hrn. Lomb's Hermeneutik zerfällt in zwei Theile, wovon der erste von den Eigenschaften der Schrift, der zweite von der Auffindung (und Darstellung) des Sinnes derselben handelt. Jener befaßt sich mit Gegenständen, welche die biblische Hermeneutik wohl auch berühren, aber eigentlich in die biblische Einleitung gehören, und streng genommen verdient den Namen Hermeneutik erst der zweite Theil. Wenn daher Hr. Güntner versichert, er sei zur Veröffentlichung seiner Hermeneutik durch die Beobachtung veranlaßt worden, daß die neuern hermeneutischen Leistungen der Katholiken theils nur die Elemente der biblischen Hermeneutik enthalten, theils die systematische Ordnung vermissen lassen, so trifft wirklich die eine oder andere Seite dieses doppelten Tadels die eben genannten hermeutischen Schriften, wenn wir etwa die Hofmann'sche ausnehmen, welche sich besonders durch gute Ordnung und klare Darstellung auszeichnet; und Herrn Güntners Bemühung, eine von jenen beiden Mängeln freie Hermeneutik zu liefern, darf nicht als unnöthig bezeichnet werden. Uebrigens ist er selbst weit entfernt von dem Hochmuthe, die eigene Leistung für fehlerfrei und unverbesserlich zu halten und keine Einrede gegen dieselbe dulden zu wollen.

Die ersten zwei Kapitel enthalten Prolegomena zunächst über den Begriff und die Aufgabe der Hermeneutik überhaupt und der biblischen Hermeneutik insbesondere. Der Begriff der Hermeneutica überhaupt als ars aut scientia interpretandi wird näher dahin bestimmt hermeneutica, objective spectata, est systema, subjective vero considerata, scientia regularum, ad quas sensus orationis rite inveniendus aliisque exponendus est (p. 7). Daraus ergibt sich für die biblische Hermeneutik im objectiven Sinne von selbst der Begriff, sie sei systema regularum, juxta quas librorum biblicorum sensus rite tum inveniendus tum exponendus est. Je nachdem sie sich mit allen, oder nur mit einem oder einigen biblischen Büchern befaßt, ist sie wiederum im ersten Falle hermeneutica biblica generalis, im zweiten specialis. Das supremum hermeneuticae communis principium, das zugleich in imperativer Form die Aufgabe der Hermeneutik ausspricht, lautet: Sensum loquentis ope usus loquendi, orationis contextus, nec non conditionis tam internae quam externae loquentis cognosce et pande (p. 8). Wie nach dem Begriff der Hermeneutik überhaupt auch der Begriff der biblischen bestimmt wurde, so haben wir nach Angabe des supremum principium von jener auch das von dieser erwartet, aber nicht gefunden. Mag sich letzteres aus jenem von selbst ergeben, die Vollständigkeit forderte, es hier ausdrücklich zu formuliren. Im 2ten Kap. wird gezeigt, daß die christliche Lehre auf der Tradition beruhe und in der Schrift nicht vollständig enthalten, letztere auch überdieß nicht überall deutlich sei, wie schon das bekannte Distichon von Werenfels:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua,

hinlänglich beweise, und daher eine authentische Auslegung nöthig sei, welche eben von der Kirche gegeben werde, und nur von ihr gegeben werden könne; worauf dann noch der Unterschied zwischen katholischer und rationalistischer Auslegung beleuchtet und die gegen jene erhobenen Vorwürfe beseitigt werden.

Die Hermeneutik selbst zerfällt hier, wie bei Hofmann, in zwei Theile, wovon der erste von der Auffindung des Sinnes, der zweite von der Darstellung desselben handelt. Der erste zerfällt wieder in drei Unterabtheilungen und handelt von der Auffindung des Sinnes 1) durch den Sprachgebrauch, 2) durch den Zusammenhang, 3) durch die Umstände und Verhältnisse des Redenden oder Schreibenden. Vom zweiten dagegen heißt es: Altera pars divisione in sectiones non indiget, quia paucis absolvi possunt, quae de variis sensum repraesentandi modis dicenda sunt (p. 38).

Vor Allem also handelt es sich um den Sprachgebrauch. Daß dieser bei Auslegung einer Rede oder Schrift die erste Berücksichtigung verdiene, ist klar, so wie auch, daß er, im erforderlichen Grade ausgemittelt, ein sicherer Führer sei. Die biblische Hermeneutik hat daher zunächst die Frage zu beantworten, wie der Sprachgebrauch bereits ausgestorbener Sprachen, und zwar insbesondere der biblischen Ursprachen, der hebräischen und griechischen, und der letztern hauptsächlich in jener Zeit und in jenen Gegenden, wo die griechisch geschriebenen deuterokanonischen und die neutestamentlichen Bücher entstanden sind, erkannt werden könne. Hr. G. behandelt diesen Punkt mit Recht etwas ausführlich, scheint uns aber dabei das A. T. verhältnißmäßig zu wenig berücksichtigt zu haben. Was z. B. gleich

über die unmittelbaren und mittelbaren Quellen zur Erforschung des Sprachgebrauchs gesagt wird (p. 45 sq.), kann man in Bezug auf das neue Testament wohl in der Ordnung finden, in Betreff des alten aber scheint sich die Sache doch anders zu verhalten. Wenn die unmittelbaren Quellen zur Erforschung des Sprachgebrauchs Lexica, Scholien, Glossen, Versionen und Commentarien aus jener Zeit sind, wo die ausgestorbene Sprache noch eine lebende war, so haben wir in Betreff des alttestamentlichen Hebraismus keine solche Quellen; und wenn die mittelbaren Quellen Lexica, Scholien ꝛc. aus jener Zeit sind, wo die ausgestorbene Sprache noch von denen gelehrt wurde, deren Muttersprache sie war, oder die sie doch von solchen gelernt hatten, die sie noch als Muttersprache kannten, so haben wir in Betreff jenes Hebraismus auch keine mittelbaren Quellen des Sprachgebrauchs. Denn die Zeit, wo die hebräische Sprache nur noch von den Rabbinen als gelehrte Sprache betrieben wurde, kann nicht mehr zu den Lebzeiten der Sprache gezählt werden. Hr. G. bezeichnet jedoch weiter unten, wo von den Erkenntnißquellen des hebr. Sprachgebrauchs insbesondere die Rede ist, als mittelbare Quellen desselben die von gelehrten Juden traditionell fortgepflanzte Kenntniß der hebr. Sprache, und nimmt somit dort den Ausdruck mit Recht in etwas weiterem Sinne. Referent würde den Erkenntnißquellen des biblisch-hebräischen Sprachgebrauchs ohne Bedenken auch die verwandten Dialecte beizählen, so sehr es auch mit der Bemerkung Hrn. G.s seine Richtigkeit hat, daß einerlei Wort in verschiedenen Dialecten manchmal auch verschiedene Bedeutungen erhalten habe, denn in gar vielen Fällen stimmen die Dialecte eben doch in der Bedeutung von einerlei Wort auffallend zu-

ſammen, und nicht ſelten kann bei gehöriger Berückſichtigung des Zuſammenhanges mit Hülfe der Dialecte die wahre Bedeutung eines Wortes mit ziemlicher Sicherheit ermittelt werden. Manchmal freilich können die Dialecte bei unvorſichtigem Gebrauch irre leiten, aber daſſelbe iſt auch der Fall mit den alten Ueberſetzungen und der rabbiniſchen Ueberlieferung. Uebrigens iſt es nur inſofern von Bedeutung, ob man hier Quellen (fontes) oder bloße Hülfsmittel (subsidia) anerkenne, als letzteren bei ſolcher Entgegenſetzung eine weſentlich niedrigere Dignität und Brauchbarkeit als den erſteren zuerkannt wird.

In der weiteren Erörterung dieſes Punktes wird ſofort, nach Bejahung der Vorfrage, ob es einem katholiſchen Ausleger erlaubt ſei, auf die Urtexte zurückzugehen, von der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Sprache im N. T. und dann ſpeciell von den Quellen und Hülfsmitteln zur Erforſchung des Sprachgebrauchs ſowohl in den alt- als neuteſtamentlichen Schriften gehandelt. Wir können jedoch auf die dießfallſige Beleuchtung der ſpäteren griechiſchen Sprache überhaupt, und beſonders in derjenigen Geſtalt, wie ſie uns in der alexandriniſchen Ueberſetzung und im N. T. vorliegt, nicht näher eingehen und nur bemerken, daß die vielen zur Sprache kommenden Einzelnheiten, wie namentlich die Hebraismen, Aramäismen, Alexandrinismen ꝛc. auf eine ſehr gründliche und lehrreiche Weiſe behandelt werden, und überall tüchtige Sprachkenntniſſe an den Tag treten. In Betreff der altteſtamentlichen Schriften wird die ſchon erwähnte rabbiniſche Tradition mit Recht gefunden in den alten Ueberſetzungen, in den Schriften des Joſephus, Origenes, Hieronymus und Ephräm, und namentlich in den älteren rabbiniſchen Commentarien

und Gloſſarien. In Betreff der letzteren ſind begreiflich die Entſtehungszeiten nicht gleichgültig, und je älter ein Commentator oder Lexicograph iſt, um ſo mehr verdient er, ceteris paribus, Zutrauen. Es wäre daher in den dießfallſigen Zeitangaben mitunter etwas mehr Genauigkeit zu wünſchen geweſen. Wenn z. B. von Menahem ben Saruk, dem erſten hebräiſchen Lexicographen, geſagt wird, er habe im Anfang des 6ten Jahrhunderts geſchrieben, ſo hätte ſtatt des 6ten das 11te Jahrhundert genannt werden ſollen, wenn nicht etwa VI nur ein Druckfehler iſt ſtatt XI (cf. Rabbi Davidis Kimchi radicum liber etc. Berol. 1847. p. XXXI. L. Dukes, literaturhiſtoriſche Mittheilungen über die älteſten hebräiſchen Exegeten, Grammatiker und Lexicographen, Stuttg. 1844. S. 119). Ebenſo hätte auch bei Rabbi Jona ben Gannach, oder Abulwalid, füglich bemerkt werden können, daß er am Ende des 11ten Jahrhunderts geboren worden ſei, und bei Juda ben Kariſch (wahrſcheinlicher Koreiſch auszuſprechen, קריש, قُرَيْشٌ), daß er um die Mitte des 11ten Jahrhunderts geblüht habe. — Wo die hebräiſchen Concordanzen aufgezählt werden, hätte die neueſte und beſte von Julius Fürſt nicht übergangen werden ſollen. — Als Erkenntnißquellen des bibliſch-griechiſchen Sprachgebrauchs werden zunächſt überhaupt die Schriften griechiſcher Scholiaſten und Lexicographen, und griechiſcher Schriftſteller hauptſächlich aus jener Zeit, aus welcher der griechiſche Bibeltext herrührt, bezeichnet, und für die hebraiſirende Gräcität insbeſondere die alexandriniſche Ueberſetzung, die Schriften des Fl. Joſephus und Philo, und die alt- und neuteſtamentlichen Apokryphen. Endlich werden noch die beſten Hülfsmittel (Sprachlehren und Wörterbücher)

zur Erlernung der griechiſchen, namentlich der neuteſtamentlich griechiſchen, dann der hebräiſchen, chaldäiſchen, ſyriſchen, arabiſchen und rabbiniſchen Sprache namhaft gemacht. In Betreff der hebr. Sprache wird aber der Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae veteris testamenti von Geſenius, der alle frühere Leiſtungen im Gebiete der hebräiſchen Lexicographie weit übertrifft, mit Stillſchweigen übergangen.

Als ein zweites Mittel zur Auffindung des Sinnes der Schrift wird der Contert bezeichnet und eine doppelte Eintheilung deſſelben gegeben, nämlich 1) ratione loci seu distantiae eorum, quae cohaerent, in proximum, remotiorem et remotissimum; 2) respectu modi, quo orationis partes cohaerent, in logicum, psychologicum, historicum et opticum. In der weiteren Ausführung ſcheint jedoch dem Hrn. Verf. hier eine logiſche Ungenauigkeit begegnet zu ſein, indem zuerſt A) Contextus logicus, I. proximus, II. remotior; dann B) Contextus psychologicus, historicus et opticus; endlich C) Contextus remotissimus zur Sprache gebracht, und ſo ein Glied der erſten Eintheilung den Theilungsgliedern der zweiten coordinirt wird, während zwei Glieder von jener einem Theilungsgliede von dieſer ſubordinirt werden. Doch iſt das nur ein Formfehler. Sehr gut und beachtenswerth iſt was in dieſem Abſchnitt über die angeblichen Widerſprüche in der hl. Schrift und das nöthige Verhalten des Exegeten in Betreff derſelben geſagt wird.

Endlich kommt bei der Ausmittlung des Sinnes in Betracht die Lage und die Verhältniſſe des Redenden oder Schreibenden. Hier wird in zwei Kapiteln geredet: 1) de conditione loquentis externa und 2) de conditione loquentis

interna. In ersterer Hinsicht handelt es sich hauptsächlich um das Zeitalter und Vaterland, dann um die Sprache, die Thaten und Schicksale des Redenden und die innern und äußern Zustände derjenigen, zu denen er redet, in letzterer um die Absicht und Gemüthsstimmung, den moralischen Charakter und die sittliche und moralische Bildung desselben. H. G. zeigt ausführlich, wie durch beide, die conditio externa et interna, eines Schriftstellers, und namentlich durch letztere, sowohl der Inhalt als die Form seiner Schrift bedingt und bestimmt werde, und daher die dießfallsigen Kenntnisse demjenigen unerläßlich seien, der die Schrift richtig verstehen und deuten wolle; zugleich gibt er auch die Wege an, auf denen sich diese Kenntnisse erlangen lassen.

Der zweite Theil, über die Darstellung des Sinnes der Schrift, ist ungleich kürzer als der erste. Seine Aufgabe wird nach Maaßgabe des anfangs aufgestellten Princips der Hermeneutik dahin bestimmt: Cum jam supremum hermeneuticae principium interpretem sensum loquentis pandere jubeat, sequitur: 1. Interpretem in exponendo sensu ita versari debere, ut non sua, sed loquentis cogitata, eaque non perfectiora, nec tenuiora, non plura, neque pauciora proponat, quam loquens manifestare voluit, seu paucis: In expositione sensus fides servanda est. Praeterea 2. expositione sensus efficiendum, ut audientes vel legentes sensum loquentis clare cognoscant, quia secus, si illis quidquam obscurum maneret, sensus loquentis non revera panderetur; hinc expositio etiam perspicuitate gaudeat, necesse est. Inde elucet, in altera interpretationis functione sequentem normam observandam esse: In sensus expositione fidem serves, et perspicuitati studeas (p. 158).

Dann werden die variae sensus exponendi species besprochen: Species, quibus sensus fit expositio, variae sunt, et dependent tum a fine, in quem, tum ab indole personarum, in quarum gratiam, tum a forma, qua interpretatio suscipitur. In ersterer Hinsicht ist die Darstellung des Sinnes (sensus expositio) entweder bloß theoretisch oder zugleich praktisch, je nachdem bloße Belehrung oder zugleich fromme Anregung und Erbauung der Endzweck ist. In zweiter Hinsicht ist die Auslegung entweder eine populäre oder eine gelehrte, je nachdem sie für wissenschaftlich Gebildete, oder für Leute ohne höhere Bildung bestimmt ist. In dritter Hinsicht endlich kann die Darstellung des Sinnes in mehrfacher Form geschehen, entweder durch bloße einfache Uebersetzung (versio), oder durch eine umschreibende und erklärende Uebersetzung (paraphrasis), oder durch erläuternde Bemerkungen über unklare Stellen und Ausdrücke (annotationes), oder endlich durch ausführliche den Text in fortlaufendem Zusammenhang begleitende und sich selbst rechtfertigende Erklärungen (Commentarii).

Ueber diese vier Darstellungsformen wird sofort noch besonders gehandelt. Die Anforderungen an eine Bibelübersetzung sind richtig gestellt, wiewohl schwer zu erfüllen, und Hr. G. kann am Schlusse derselben mit Recht sagen: Ex dictis simul patet maxima versionis biblicae exacte conficiendae difficultas; etenim fidem cum perspicuitate ita jungere, ut utrique suum tribuatur, summae artis est labor, cui feliciter perficiendo par non existit, nisi sagacissimo ingenio donatus, sensu religioso et aesthetico subtilissimo animatus, amplo eruditionis apparatu instructus, in interpretationis negotio versatissimus, et accuratissima utriusque linguae (textus et versionis) cognitione imbutus;

nam qui his dotibus unitis caret, nunquam eo perveniet, ut in abditissimos quasi loquentis recessus penetret, ejus cogitandi, sentiendi et loquendi veluti habitum induat, sicque ejus personam exacte referat, et talibus tandem ubique utatur vocibus ac formulis, quae non tantum legibus linguae respondeant, sed et auctoris mentem et animum ad amussim repraesentent. Hinc mirum non est, nullam huc usque prodiisse librorum biblicorum versionem, quae omnibus numeris esset absoluta (p. 160 sq.). Nach Mittheilung eines kurzen Verzeichniſſes alter und neuer Bibelüberſetzungen wird auch die Aufgabe der Paraphraſten, Annotatoren und Commentatoren näher beſtimmt, und die Grundſätze und Regeln feſtgeſtellt, welche ſie zu befolgen haben, endlich noch ein Verzeichniß der bedeutenderen alten und neuen Commentatoren mitgetheilt, das natürlich auf Vollſtändigkeit keinen Anſpruch macht, in dem wir aber deßungeachtet unter der Aufſchrift: „3. Ratione singulorum librorum biblicorum“ z. B. die Pſalmenerklärung Bellarmins, das ſchöne Werk von Pradus und Villalpandus über Ezechiel, die zum Theil trefflichen exegetiſchen Leiſtungen des Nic. Serarius u. a. ungern vermißt haben.

Ein Appendix handelt noch de erroneis quibusdam s. Scripturam interpretandi principiis et modis, und zwar 1. de interpretatione mystica; 2. de lumine interno Pietistarum; 3. de morali; 4. de mythica interpretatione.

Als myſtiſche Auslegung wird bezeichnet illa s. Scripturam interpretandi ratio, quae cum effatis ejus praeter sensum literalem notiones religiosas sive immediate sive mediate conjungit. Sie wird nicht ſchlechthin verworfen, vielmehr unter gewiſſen Bedingungen geſtattet und zu homiletiſchen und erbaulichen Zwecken ſogar empfohlen,

Digitized by Google

daneben aber mit Recht auch darauf aufmerksam gemacht, daß sie nur im uneigentlichen Sinne als Auslegung, interpretatio, bezeichnet werden könne, weil diese den Sinn des Redenden auffinden und darlegen müsse, nicht aber seinen Worten solche Gedanken unterschieben dürfe, die ihm nie in den Sinn gekommen. Sie wird daher auch geradezu und mit Recht als unzulässig erklärt, wenn und soweit ihr Ergebniß ohne Weiteres als der wirkliche und wahre Sinn, der von den heiligen Schriftstellern mit den Textesworten verbunden worden sei, bezeichnet wird. Verum-enimvero si quis cogitata, quae certis s. Scripturae locis ope tractationis mysticae subjicit, ab ipso auctore vel Spiritu s. ibi spectata esse contendat, iisque ad comprobandas veritates religionis uti velit, interpretatio mystica approbari nequit, idque eo minus, ac rationes, quas patroni ejus proferunt, speciosae potius, quam solidae inveniuntur (p. 178). Sofort werden die zu Gunsten der mystischen Auslegung vorgebrachten Gründe der Reihe nach aufgeführt und entkräftet und dabei namentlich bemerkt, daß der mystische Ausleger sich des Unterschiedes zwischen dem buchstäblichen und mystischen Sinne stets bewußt bleiben müsse und nicht beide einander gleichstellen oder mit einander vermengen dürfe. Mit Recht wird auch an die dießfalls verschiedenen Ansichten und Verfahrungsweisen der Kirchenväter erinnert und namentlich an die schöne Stelle in Augustins Doctrina christiana L. I. c. 37: Quisquis in Scripturis aliud sentit, quam ille, qui scripsit, illis non mentientibus fallitur; sed tamen, si ea sententia fallitur, qua aedificet caritatem, quae finis praecepti est, ita fallitur, ac si quis errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat, quo etiam via illa perducit. Corrigendus est tamen,

et quam sit utilius viam non deserere demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur.

Die pietiſtiſch-quäkeriſche Auslegung, als Ausfluß der vorgeblich innern Erleuchtung durch den heiligen Geiſt, wird mit Recht ziemlich kurz abgethan. Tota haec de lumine interno, sensu Quakerianorum accepto, ejusque effectibus sententia inter dolenda falsi spiritualismi et mysticismi deliria pertinet, nemini sobrio arridere potest, et revera non numerosa gaudet asseclarum caterva (p. 184).

Unter moraliſcher Auslegung wird hier nicht, wie es zuweilen auch geſchieht, die Anwendung des buchſtäblichen Schriftſinnes auf das praktiſche Leben, ſondern jene Auslegungsweiſe verſtanden, welche ſchon durch Locke angebahnt beſonders aber durch Kant's „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft“ in Aufnahme gebracht worden iſt, und welcher zufolge die hl. Schrift nichts anderes ſagen darf, als was mit den Principien der praktiſchen Vernunft im Einklange ſteht. Es konnte Hrn. G. nicht ſchwer werden, dieſe durchaus willkührliche und oberflächliche Auffaſſung und Behandlung der Schrift gründlich zu widerlegen, wie er denn eine ſolche Widerlegung auch wirklich gegeben hat.

Auch die mythiſche Auslegung wird kurz aber gründlich gewürdigt. Hr. G. beginnt mit dem N. T. und zeigt zunächſt, daß die durchaus mythiſche Auffaſſung der neuteſtamentlichen Geſchichte, wie man ſie bei Strauß, Br. Bauer u. a. findet, nur auf falſchen Deutungen und nichtigen Vorausſetzungen beruhe und durchaus verkehrt und unhaltbar ſei. Hisce perpensis patet, Straussii systema

mythicum fictione niti, et omnia ejus fulcra non esse, nisi imaginaria, quae historiae halitu evertuntur (p. 201). Dann bespricht er die theilweis mythische Auffassung, welche jene Geschichte für eine zwar wirkliche aber mit mythischen Elementen vermischte ansieht, und deckt ebenfalls ihre Grundlosigkeit auf. Endlich zeigt er, daß auch in den alttestamentlichen Schriften keine Mythen sich finden, und daß namentlich die Wunderberichte in denselben, die zur Annahme von Mythen den Hauptanlaß gegeben haben, nicht im Geringsten dazu berechtigen. Hinc in V. T. quoque mythos relinquimus eis, qui mundum sibi confingere malunt, quam a Deo creatum, dispositum ac rectum agnoscere.

Nach diesen Mittheilungen wird es kaum mehr der Bemerkung bedürfen, daß die vorliegende Hermeneutik, ungeachtet einzelner Mängel von untergeordneter Bedeutung, ihre Aufgabe im Ganzen auf lobenswerthe Weise löse, und jedem, der sich in dieser Disciplin gründlich orientiren will, empfohlen werden dürfe.

Welte.

6.

1) **Die Trennung der Schule von der Kirche** — in ihrem Wesen und ihren Folgen betrachtet von **Seul**, Studien-Direktor der rheinischen Ritter-Akademie zu Bedburg; Köln 1850, bei Bachem. Preis 42 kr.

2) **Die christliche Kirche und ihr Verhältniß zum Staate**, dargestellt von **J. Höfliger**, geistl. Rath und Domkapitular zu St. Gallen. St. Gallen u. Bern bei Huber u. Comp. 1850. Preis 21 kr.

Zwei Schriftchen, klein von Umfang, aber sehr wichtigen Inhalts, denn sie besprechen zwei der bedeutendsten Fragen, welche die Gegenwart bewegen. Dürfen Staat und Kirche, Kirche und Schule sich trennen, und was wird die Folge solcher Scheidung sein, so fragt gegenwärtig jeder denkende, für die Zukunft besorgte Mann; so fragt namentlich jeder Christ, jeder Hausvater und Priester. Beide vorliegende Schriftchen nun sprechen sich entschieden gegen die absolute Trennung von Kirche und Staat aus, Nr. 1 insbesondere aber schildert auch mit großer Wärme und edlem Ernste die nicht blos nachtheiligen, sondern sogar zerstörenden Folgen jeder Losreißung der Schule von der Kirche. Beiden Verfassern hat der Eifer für die gute Sache, und die Sorge für das wahre Wohl der Menschheit die Feder geführt, und dabei hat Höfliger mehr in paränetischer, Seul mehr in wissenschaftlicher Weise gesprochen. Das Votum des letzteren gegen die Trennung der Schule von der Kirche ist aber um so wichtiger, als er selbst ein Laie, und weltlicher Studiendirektor einer höheren (katholischen) Bildungsanstalt ist. Die

Durchlesung seiner Schrift hat uns in der That sehr vielen Genuß gewährt, denn Hr. Seul hat seinen Gegenstand nicht auf der Oberfläche, sondern in seiner Tiefe angegriffen, und die spezielle Schulfrage nur in Verbindung betrachtet einerseits mit dem wahren Wesen des Menschen (seiner supranaturalen Seite), andererseits mit der ganzen großen historischen Gestaltung und Entwicklung der Menschheit seit Christus und durch das Christenthum. Auf diese Weise hat sich ihm ergeben, daß die Trennung der Schule von der Kirche nicht eine vereinzelte, mehr oder weniger nützliche oder schädliche Maßregel, nein, daß sie vielmehr der letzte große Schritt wäre in der Entchristlichung der Menschheit, der letzte Hebel, um das alte Gebäude der christlichen Gesittung, christlichen Bildung und christlichen Ordnung vollends aus den Fugen zu heben und in Trümmer zu werfen. Kein Wunder, wenn die Sprache des Verfassers oft so kräftig und voll tönt, wenn er so dringend mahnt und beschwört. Es handelt sich ja nach seiner innigsten Ueberzeugung um das höchste Gut der Menschheit, um das wahre Wohl von Kirche und Staat. Mag man der Kirche sonst noch so viele Concessionen machen, meint er, so man ihr dabei die Schule nimmt, so hat sie die Zukunft verloren: „mögen jene Güter der Freiheit noch so hoch angeschlagen werden, mag ihre Restitution die gerechtesten Motive, die wohlwollendste Anerkennung und tiefste Auffassung ihrer Wirksamkeit beweisen, die Entziehung des Rechtes auf die Schule hebt jene Anerkennung, jenes Wohlwollen, jene Geschenke auf und erinnert an die bekannte Löwentheilung.“ S. 11 f.

Der gleiche Gedanke, und er ist gewiß ein richtiger, wird sofort auf S. 43 f. in folgender Weise ausgeführt:

„Der Staat hat grundsätzlich die persönliche Freiheit als höchstes Gesetz garantirt, hat die Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Religionsgenossenschaften gewährleistet. Wenn er dann hintenher die ganze Jugend durch alle Bildungsstufen für sich in Anspruch nimmt und sie in die Auffassungs- und Anschauungsweisen, wie er sie will, eingewöhnt, die Kirche nur, so weit er es für gut hält, zuläßt, so heißt das, das innerste Wesen kirchlich-religiöser Freiheit captiviren, es heißt mit der einen Hand geben, mit der andern nehmen, es heißt der jetzigen Generation Religionsfreiheit geben und sie durch ein anderes Schulsystem der künftigen unmöglich machen, es heißt, den Vogel einfangen und ihm die Flügel brechen, damit er nicht fliegen will, weil er nicht kann, weil er die Fähigkeit eines Vogels verloren hat. Wenn der Polizeistaat die Kirche in ihrem innern Heiligthum, in den heiligen Sakramenten und dem Cultus angriff, so war das ein Eingriff, der als Fehler erkannt und verbessert wurde (utinam!); hier aber erscheint noch ein tieferer Eingriff des constitutionellen Staates, der auf die Grundlage jeder Freiheit und recht eigentlich auf die Existenz der Kirche hingeht. Möge auch er erkannt und gebessert werden! Denn was würde die garantirte persönliche Freiheit bedeuten, wenn durch ein Staatsschul-System die erste Jugend in geistige Fesseln gelegt werden, und denken, fühlen und handeln lernen sollte, wie es die (wir fügen bei: jetzt grundgesetzlich indifferentistische) Staatsgewalt (adde: vielleicht ein jüdischer oder pantheistischer Cultminister) vorschreibt? Was würde übrig bleiben von religiöser Freiheit und Selbstständigkeit, wenn der Unterricht und die Erziehung die Jugend mit etwas allgemeiner Religion nach Staatszwecken

zurichten dürften? Was sollte aus dem Menschen, was aus der Menschheit, was aus den Christen werden, wenn eine Staatsschule nach der Willkühr und der wechselnden Richtung philosophisch construirter Staatsbegriffe, ohne die ewigen Grundlagen der Religion, erziehen dürfte? Was sollte aus Europa werden, wenn es gelänge, der Kirche und dem Christenthum so den Boden unter den Füßen wegzuziehen? Es ist nicht abzusehen, wohin solche Versuche, gegenüber der christlichen Kirche in unseren Tagen, wo nichts mehr feststehen und seinen Standpunkt behaupten will, führen sollen. . . Wenn der in religiösen Dingen indifferente Staat, hier im konkreten Falle, der indifferente Minister, von welchem es nach der Neugestaltung des Staats leicht möglich ist, daß er ein Jude oder der Kirche feindlich gesinnter Christ sei, die Prüfungs-Commissionen aller Lehrer zu bestimmen hat und in der Consequenz des Staatserziehungs-Systems die Prüfungs-Commissarien nach dem vorgesteckten Zielpunkte auswählt, wenn er die Einrichtung der Lehrer-Seminarien, welche ihm allein obliegt, nach der Richtung der Staatszwecke trifft und ordnet, sich also 30,000 Lehrer unter 300 Schulinspektoren (der Verfasser hat Preußen im Auge) nach seinem Schnitt heranbilden läßt, wenn derselbe Minister, sei er Christ oder Jude, Theist oder Atheist, den Lehrstoff der Volksschule nach seinen Staatszwecken ordnet, die Lehrbücher wählt, ihre Anwendung und Ausdehnung bestimmt, die Bibel, den Katechismus, das christliche Gesangbuch ausweist, wie er muß, weil er darin (in der Religion) nicht unterrichten lassen darf, wenn er die Methode beim Unterricht, die Behandlung der Schüler, kurz Unterricht und Erziehung, nach seinem herrschenden Gesichtspunkte

anordnet und leitet, wenn der Minister überdieß auch durch den Schulzwang und durch das Recht, die Pflichten der Eltern in Bezug auf das Maaß der erreichten Schulkenntnisse im Privat-Unterrichte zu überwachen, alle Kinder des ganzen Staates, sage alle, also die ganze Jugend in seiner Gewalt hat und nach Staatszwecken unterrichten und zuschulen läßt, wenn er, damit er jedes Privat-Gewissen oder Gelüste im Entstehen unmöglich machen könne, die Gemeinde- und, wo sie nicht ausreichen, die Staats-Fonds zur Disposition hat, ja, wenn damit er nicht in Ausübung seiner Gewalt etwa nachsichtig handeln könne, die Volksschulen unentgeltlich sein müssen; so kann man jede Behauptung darüber einräumen, nur die nicht, daß persönliche Gewissens- und Religionsfreiheit damit verträglich seien. Wenn eine solche Staatsschuleinrichtung, die wie ein fester und dichter Zaun keine Maus durchläßt, in einer freisinnigen, konstitutionellen Verfassung, welche Gedanken-, Gewissens-, Religionsfreiheit und alle unveräußerlichen Menschenrechte garantirt, Platz finden kann, so müssen wir bekennen, daß wir keinen Begriff, noch Verstand mehr haben, um das zu begreifen ꝛc."

Bekanntlich sind Manche der gutmüthigen Ansicht, wenn auch die Schule grundgesetzlich von der Kirche getrennt sei, so bleibe ja doch nach den Unterrichtsgesetzen dem Geistlichen noch immer das Recht, den Religionsunterricht in der Schule zu ertheilen, und damit sei schon die nöthige religiöse Bildung der heranwachsenden Geschlechter gesichert. Ja, noch mehr: in den meisten Fällen werde überdieß der Geistliche, weil oft der einzige gebildete Mann im Orte, künftig auch bei der reinen Staatsschule doch zum Inspektor ernannt werden

müssen, und so bleibe der Kirche ein großer Einfluß auf die Schule immerhin bewahrt. — Der Hr. Verfasser hat auch diese ebenso gefährliche als schwächliche und oberflächliche Ansicht an verschiedenen Stellen widerlegt, und vor Allem klar gemacht, welch' himmelweiter Unterschied sei zwischen einer Schule, in der wochentlich in ein paar Stunden von einer Art Fachlehrer Religionsunterricht ertheilt wird, und einer Schule, die als Vorhalle der Kirche die christliche Erziehung und Bildung der Jugend zu ihrem Prinzipe und zu ihrer Hauptaufgabe hat. Dort ist der Religionsunterricht nur ein Spezialfach, ein Nebenfach, und nur vom christlichen Unterrichte, nicht von christlicher Erziehung ist die Rede; in der kirchlichen Schule dagegen ist Religion, nach Seite des Unterrichts und der Erziehung die Hauptsache. In der kirchlichen Schule soll der Mensch für das Reich Gottes, in der Staatsschule nur für das Bürgerthum erzogen werden. Was ist das Höhere und was gibt die größeren Garantieen für das sittliche Leben, für Privat- und Bürgertugenden? Die Antwort kann nicht schwer sein.

Aber der Antheil, den die moderne Staatsweisheit künftig der Kirche in Bezug auf die Schule noch gönnen will, ist, und das ist die zweite Seite der Betrachtung, nur ein prekärer, ein Stück Bettlerbrod, denn wenn die Schule dem Staate allein gehört, grundgesetzlich, und nur das Unterrichtsgesetz der Kirche noch eine Antheilsparticula zuwirft, so kann auch diese kleine Concession durch ein neues Unterrichtsgesetz ihr wieder entzogen und vom omnipotenten modernen Staate alles summa summarum selbst eingesackt werden. Wer darum mit diesem Bettlerbissen und Gnadenbrode sich begnügen und abfinden lassen

will, der verkauft sein Erstgeburtsrecht um ein Linsenmus, das man ihm vielleicht zudem wieder nimmt, bevor er es zur Hälfte genossen hat. — Die in Würzburg versammelten deutschen Bischöfe verdienen darum die Anerkennung jedes Christen, nicht blos des Katholiken, wenn sie die Anrechte der Kirche auf die Schule kräftig vertheidigten. In gleichem Geiste sprachen sich auch die preußischen Bischöfe in ihrer Denkschrift vom Juli v. J. aus, und Herr Seul hat sowohl die denkwürdigen Worte der Einen wie der Andern dem ersten Kapitel seiner Schrift einverleibt.

Schon oben haben wir bemerkt, daß der Verfasser seinen Gegenstand nicht vereinzelt und auf der Oberfläche betrachtet, sondern die Frage nach der Trennung der Schule von der Kirche mit der gesammten falschen und unchristlichen Zeitströmung in Verbindung gebracht habe. „Der Riesen-Irrthum, sagt er hierüber, beruht in der Meinung, daß es im Leben, namentlich im Staatsleben ein anderes Heil geben könne, als in Jesus Christus, unserem Herrn, als in und mit seiner hl. Kirche in ihrer ganzen Wirksamkeit; er beruht in der Meinung, daß in Europa Staaten blühen könnten ohne Christenthum, und daß dann auch die Schule ohne Christenthum erziehen könne und müsse, indem sie für den Staat erziehe. Der Irrthum dehnt sich aus über die ganze Lebens- und Weltanschauung, geht zurück auf die ersten Prinzipien und hebt den Grund auf, worin das Leben Werth und Bedeutung hat" S. 55. „Dieser Riesen-Irrthum mühet sich nämlich ab, den Menschen als ein Naturgewächs aufzufassen und das Thier gleich den andern Bestien nach gesetzten Zwecken zu behandeln und mit allmöglichen Versuchen zu beglücken" S. 55. Es ist richtig, wenn die supranaturale Seite des Menschen

verkannt und er blos als der Erde gehörig betrachtet wird, dann will allerdings die irdische Ordnung, der Staat, ihn ganz besitzen, ganz leiten und ausschließlich erziehen, während die Vertreterin der jenseitigen Ordnung, die Kirche, als etwas Fabulöses, Unreales und damit Unberechtigtes hinausgeschoben wird.

Wir können es uns kaum versagen, auch die schöne historische Darstellung, wie durch Locke, Rousseau und Pestalozzi das ganze Erziehungswesen der Neuzeit ein unchristliches Prinzip erhalten habe, hier noch aufzunehmen. Es gehört dieser Passus unbestreitbar zu den schönsten und lehrreichsten Partien des Buches (S. 78 ff.) und muß, wie dieses selbst, jedem Geistlichen und Schulmanne zu ernster Erwägung empfohlen werden.

Hefele.

7.

I. **Die evangelischen Pericopen an den Sonntagen und Festen des Herrn**, exegetisch-homiletisch bearbeitet von **M. A. Nikel**, Doctor der Theologie, geistlichem Rathe und Regens des Klericalseminars in Mainz. V—IX. Theil. 1848—50. Frankfurt bei Sauerländer. Preis pr. Band 2 fl.

II. **Musterpredigten der katholischen Kanzelberedsamkeit Deutschlands aus der neuern und neuesten Zeit.** Gewählt und herausgegeben von **A. Hungari**, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthume Hessen. Mit bischöflicher Approbation. XIX—XXII. Band. 1848—49. Frankfurt

bei Sauerländer. — **Musterpredigten von Hungari**, zweite gänzlich umgearbeitete Auflage. I—IV. Band. Frankfurt bei Sauerländer. 1850. Preis pr. Band 2 fl. —

III. **Predigten auf die Sonntage des kathol. Kirchenjahrs**, in der **Domkirche zu Breslau** gehalten von Dr. **H. Förster**, Domherrn, Domprediger, Fürstbischöflichem Vikariatsamts- und Consistorialrathe. Zweite verbesserte Ausgabe. In zwei Bänden. Breslau bei F. Hirt. 1849. — Preis 4 fl. 24 kr.

IV. **Homilien auf die Sonntage des kathol. Kirchenjahrs**, gehalten in der Domkirche zu Breslau v. Dr. **H. Förster** ꝛc. wie oben. Zweite Ausgabe, in zwei Bänden. Breslau bei Hirt. 1849. Preis 4 fl. 24 kr.

V. **Ein Umblick von der Warte der Zeit** von Dr. **H. Förster** ꝛc. Breslau. 1849. 12 S. Preis fl. — 12 kr.

VI. **Katholisches Kirchenthum**, behandelt in zwanzig Kanzelreden, mit besonderer kritischer Wahrnehmung des sogenanten Deutschkatholizismus, nebst einem Anhange: **Fresken aus dem Kreuzgange.** — Von **Wilhelm Gärtner**, Operar und Feiertagsprediger an der kais. königl. Wiener-Universitätskirche. Wien, 1849. Verlag von Karl Gerold. — 315 S. Preis 3 fl. 10 kr.

VII. **Homiletische Aehrenlese.** Ein Cyclus von Sonntag-, Fest- und Fastenpredigten von **Wilhelm Baczek**, Domprediger zu St. Stephan in Wien. Mit fürst-erzbischöflicher Approbation. Frankfurt am Main bei Sauerländer. 1850. — 302 S. Preis 2 fl. —

VIII. **Die ſocialen Fragen der Gegenwart.** Sechs Predigten, gehalten im hohen Dom zu Mainz von **Wilhelm von Ketteler**, Pfarrer zu Hopſten, Mitglied des deutſchen Reichstages. Das Honorar zum Beſten des wohlthätigen Vereins vom heil. Vincenz von Paul zu Mainz. Mit Approbation des hochw. biſchöfl. Ordinariats. Mainz, Verlag v. Kirchheim und Schott. 1849. 92 S. Preis fl. — 24 kr.

I. Von den exegetiſch-homiletiſchen Bearbeitungen der evangeliſchen Pericopen von Nickel ſind bereits vier Bände in dieſer Zeitſchrift beſprochen, und iſt das Gute an denſelben anerkannt worden. Die vorliegenden 5 Bände enthalten die Erklärungen der ſonn- und feſttäglichen Pericopen des Kirchenjahres vom erſten Sonntage nach Oſtern bis zum zehnten Sonntage nach Pfingſten. Die Art und Weiſe der Behandlung, die Anordnung und Anſammlung des Stoffes iſt in dieſen Bänden die gleiche geblieben. Es iſt in jedem Bande für jede Pericope eine unendliche Maſſe von Stoff zuſammengebracht. Ein Band enthält in der Regel auf ungefähr 500 Seiten nur die Erklärungen von vier Pericopen. Nach vorausgeſtelltem Texte der Pericope ſchließt ſich an jeden Vers derſelben eine Exegeſe an. Dieſe Exegeſe iſt meiſtens ganz practiſcher Natur, paränetiſch und ascetiſch, bisweilen etwas gelehrt. Der betreffende Vers wird dann nach allen für einen Gedanken zugänglichen Seite betrachtet und angeſehen, oft nach ſeinen einzelnen Worten. Der Verfaſſer nimmt zu wiederholtenmalen einen Gedanken-Anlauf, und ſpinnt denſelben fort, ſo weit es thunlich oder nothwendig ſcheint. So iſt an den Worten: „Friede ſey mit Euch“ ſo oft wieder eine neue Seite herausgeſucht und dargeſtellt, daß es Band V von p. 1—17

reicht. Des öftern ist an die Erklärung einzelner Verse eine förmliche Homilie angeschlossen. So sind unter die reichlichen exegetischen Erklärungen des Evangeliums auf den ersten Sonntag nach Ostern fünf vollständige Homilien aufgenommen.

Daraus ist leicht abzunehmen, wie reichhaltig diese Erklärungen der Pericopen sind. Abgesehen von den ausgearbeiteten Homilien, die aufgenommen sind, bieten die anderweitigen oft nur in kurzen Absätzen aufgenommenen Erklärungen von Kirchenvätern oder andern erleuchteten Exegeten einen fast unerschöpflichen Stoff zu Meditationen, zu Predigt-Thematen wie zu Predigtausarbeitungen. Es muß anerkannt werden, daß der in der kirchlichen Literatur so rühmlich bekannte Verfasser für diese seine Arbeit sehr sorgfältig und mühsam gesammelt hat. Aber auf weiteres als ein Sammelwerk in diesem Gebiete kann sie nicht Anspruch machen. Denn was man öfters stark vermißt, ist gerade eine rechte Verarbeitung und systematische Zusammenreihung des massenhaft angehäuften Stoffes. Bei einer man möchte fast sagen zufällig sich ergebenden Aneinanderreihung des exegetischen Materials über einen Vers oder über einen Absatz einer Pericope ist es unmöglich, daß nicht Wiederholungen ein und desselben Gedankens oft beinahe in gleicher Form vorkommen. Auch konnte es nicht fehlen, daß neben den vielen sehr guten Abschnitten auch wohl etwas leere sich finden, so daß man ziemlich viel Sand durchwühlen muß, um auf Goldkörner zu stoßen. Deßhalb ermüdet es auch nicht wenig, die Erklärungen einer einzigen Pericope ununterbrochen bis zu Ende zu lesen. Dagegen unterbrochen und Stück für Stück gelesen, findet man recht viel Gutes und Anregendes. —

Der Verfaſſer ſagt in der Vorrede zu ſeinem Werke, daß von ihm nicht viel Eigenes dabei ſey. Deſſenungeachtet vermißt man doch bei den kleinern Erklärungsſtücken die Angabe der Quellen, aus denen ſie genommen ſind. Meiſt nur bei den Homilien, die vollſtändig aufgenommen wurden, ſind die Namen der Autoren angegeben. Am meiſten darunter kommen vor: Baſilius M., Chryſoſtomus, Auguſtin, Beda, Albertus M., Thomas von Aquin, Caniſius, Ludwig von Granada, auch Sailer und Veith. —

Der Referent, wenn er gleich der Anſicht iſt, das Volumen des Werkes hätte ſich unbeſchadet ſeiner Zweckmäßigkeit um ein Namhaftes verringern und ebendamit der Preis erniedrigen laſſen, ſteht doch nicht an, daſſelbe für das Studium der Prediger zu empfehlen. Sie finden hier zwar keine oder nicht vorzugsweiſe ausgearbeitete Predigten und Homilien wie in der Sammlung von Hungari, und kein ſo leicht verlockendes Ruhepolſter, wohl aber ſehr viel Stoff, den ſie meditirend durcharbeiten und wobei ſie für ſich ſchöne Gedanken, Bilder, wohl auch Anleitung zu Ausführungen herausfinden können. —

Am Schluſſe der Erklärung einer Pericope ſind immer eine Reihe von ſkizzirten Thematen zu Predigten angefügt. Das Himmelfahrtsfeſt hat nicht weniger als 69, das Pfingſtfeſt 63, und ein gewöhnlicher Sonntag zwiſchen 30 und 50. Viele derſelben, wenn auch nicht Alle, ſind in der Auswahl des Themas und der Diſpoſition gelungen, und werden manchem Prediger willkommen ſeyn. Sie ſind hier von um ſo größerem Werthe, als man zu ihrer Ausführung in den vorausgehenden Erklärungen den angemeſſenen Stoff finden kann. —

II. Ueber den Werth der von Hungari geſammelten

Predigten ist in der Quartalschrift seit dem Erscheinen des ersten Bandes schon ein paarmal von andern Referenten gesprochen worden. Im Wesentlichen schließe ich mich ihrem Urtheile über die ganze Sammlung an. Die vor uns liegenden Bände XIX—XXI enthalten die Predigten für die Heiligen-Feste. Der erste Band dieser 4ten Abtheilung der Predigtsammlung beginnt mit neun Predigten auf das Fest Allerheiligen, denen sich sieben Predigten auf den Gedächtnißtag Allerseelen, zehn auf das Fest der heil. Schutzengel und sechs über die Verehrung der Reliquien der Heiligen anschließen. Hierauf folgen Predigten auf die Feste einzelner Heiligen. Viele derselben haben zwei, drei und vier Predigten erhalten, z. B. die hl. Anna, Antonius von Padua, Benedict, Bernhard, Franz von Assissi, Franz Xaver, Georg, Johannes der Apostel, Johann von Nepomuk, Johann der Täufer, der hl. Joseph, die hl. Theresia, Stephanus, Ulrich u. a. Der dritte Band ist zur Hälfte mit Predigten auf das Fest der hl. Apostel Petrus und Paulus gefüllt; es sind 24 Predigten in fünf Reihen abgetheilt. Die erste Reihe aus vier Predigten bestehend, hat „die Bekehrung“ der beiden Apostel zum Gegenstande. Die Predigten sind von Sailer, Schwäbl, Fürst Alexander Hohenlohe und Weinzierl. Die zweite Reihe gleichfalls vier Predigten enthaltend — bespricht „die Feier des Gedächtnißtages der beiden Apostelfürsten.“ Die Verfasser sind Veith, Saffenreuter, Dinkel und Beer. Die dritte Reihe hat zum Gegenstande: „die Kirche Jesu Christi auf Erden“ in 3 Predigten, von N. Weis, A. Gügler, J. Pletz. Die vierte mit acht Predigten (Mack, Schlör, Ziegler, Lüft, Riffel 2, Dür, Bode) „den Primat des heil. Petrus“; die fünfte „das Bekenntniß des

christlichen Glaubens“ mit fünf Predigten von Kraft, Sailer, Moritz und Eberl. —

Die Methode, welche in diesen Predigten beobachtet ist, muß bei der Mannigfaltigkeit des Stoffes und bei der Verschiedenheit der Verfasser eine verschiedene seyn. Die Einen nehmen die bildliche Darstellung des Heiligen mit den einzelnen Attributen zur Unterlage ihrer Predigt, wie beim hl. Aloysius die Lilie, das Crucifix, das Ordensgewand nebst Geißel und Dornenkrone und den Todtenschädel, und suchen an solchen äußern Vehikeln das Leben des Heiligen erbaulich und für die Zuhörer nutzbringend darzustellen. So wird auch die Heiligkeit des Antonius von Padua kennbar und anschaulich gemacht an seinem Bildnisse, indem darauf hindeute die weiße Lilie, das geschlossene Buch und das Jesuskind. Andere geben zuerst einen kurzen Umriß der äußern Verhältnisse, in welchen der Heilige gelebt, und zeigen dann, wie dieser oder jener in seinen ihm eigenthümlichen Verhältnissen für das Heil seiner und anderer Seelen geeifert habe z. B. Liguori; oder führen im ersten Theile das Leben, Wirken und Sterben des Heiligen vor, um im zweiten Theile die entsprechenden Lehrstücke für die Gläubigen abzuleiten; oder sie ordnen den Stoff gerade nach den einzelnen Lebensperioden des Heiligen, z. B. bei Suidbertus, bei dem 1. seine Jugend und sein Klosterleben, 2. sein apostolisches bischöfliches Amt und 3. sein seliger Tod betrachtet wird. Solche Mannigfaltigkeit in der Behandlung des Stoffes ist eine treffliche Vorschule für den Prediger und wird ihn bei ernstem und aufmerksamem Studium gewiß jederzeit die rechte Weise und Methode finden lassen.

Da nach dem Willen der Kirche die Gläubigen durch

die Heiligenfeste zu gleichem Eifer in der Nachfolge Christi angefeuert werden sollen, so wird über den großen Werth und Nutzen guter Heiligenpredigten überall kein Zweifel seyn. Allein solche Gelegenheiten werden oft gar nicht oder nur so benützt, daß man im Eingange etwa den Namen des Heiligen nennt und einige Skizzen aus seinem Leben beibringt, im Uebrigen aber irgend ein moralisches Thema breitschlägt. Hungari hat sehr wohl gethan, nur solche Predigten über Heilige aufzunehmen, „deren Leben wirklich in der Darstellung erzählt und nach seinem Dafürhalten in rednerischer Ausführung würdig und darum musterhaft behandelt ist.“ Indessen kann nicht geläugnet werden, daß sich auch unter diesen Heiligenpredigten manche finden, die den Namen einer Musterpredigt durchaus nicht verdienen. Freilich hatte Hungari unter den neuern Predigern, wenn er nicht zu den ältern zurückgreifen wollte, in diesem Gebiete nur spärlich fließende Quellen. Dabei gebührt ihm jedenfalls das Verdienst, das Bessere gesammelt und dem Publikum leichter und bequemer zugänglich gemacht zu haben. —

Mit dem 22sten Bande beginnt die fünfte und letzte Abtheilung der Sammlung, nämlich die Gelegenheitsreden. Soviel dem Referenten bekannt, sind schon alle Bände der Gelegenheitsreden, fünf an der Zahl, erschienen und ist somit die ganze Sammlung damit abgeschlossen. Dem Referenten kam indeß bisher nur der erste Band (XXII. Bd.) zur Hand. Dieser enthält Predigten über den Ablaß, Abschiedsreden, Antrittsreden und zwar von Bischöfen, Pfarrern und Dompredigern, Anreden bei Aufnahme von Häretikern in die Kirche, bei Errichtung von einem Bisthum, bei Bischofswahl und Bischofsweihe, Predigten

über die Bruderschaften, über Eid und Meineid, Firmungsreden, Ansprachen bei der ewigen Anbetung, bei Hinrichtungen. Wie der Stoff dieser Gelegenheitsreden ein ziemlich buntes Gemisch ist, so sind sie auch selber. Es fehlt zwar in neuerer Zeit, seitdem man angefangen hat, bei jeder Gelegenheit eine Standrede zu halten, nicht an Reden. Allein da die Gelegenheiten und Anlässe, bei welchen derartige Ansprachen gehalten zu werden pflegen, oft mit eigenthümlichen Umständen begleitet sind, so machen die Reden gerade nur mit Rücksicht auf die dem Auge sich aufdringenden oder das Herz der Zuhörer nahe berührenden Umstände einen bedeutenden Eindruck, während sie den jenen eigenthümlichen Umständen ferne stehenden Leser kalt lassen, vielleicht auch anwidern. Daher geschieht es leicht, daß eine Gelegenheitsrede, welche bei der zutreffenden Veranlassung sehr gut erfunden wurde, einem spätern, nüchternen und unbefangenen Leser ganz unvollkommen und mangelhaft erscheint. —

Wir gestehen, wir waren durch die im ersten Bande der Gelegenheitsreden aufgenommenen Stücke nicht befriedigt, so ansehnlich auch die Verfasser einzelner Predigten sind. Die Ablaßpredigten gehören im Ganzen zu den besten dieses Bandes, und erschöpfen den Gegenstand vollständig. Es wäre aber doch zu wünschen gewesen, daß anstatt fünf Predigten über den Ablaß im Allgemeinen aufzunehmen, eine Predigt wenigstens über eine besondere Ablaßertheilung aufgenommen worden wäre. In den Predigten von C. Greith, Domdekan in St. Gallen, „neue Apologien und Kanzelreden“ findet sich z. B. eine Predigt auf das Portiunculafest, die im zweiten Theil nur vom Portiuncula-Ablaß handelt. Nebenbei sei es bemerkt, daß der Portiuncula-

Ablaß nicht auf das Fest des hl. Franz v. Assissi fällt, wie Rußwurm in seiner Predigt S. 23 sagt, sondern auf den 2. August. Ebenso ist in der Ablaßpredigt von Helm unrichtig bemerkt, daß durch den Ablaß nur die zeitlich göttlichen Strafen nachgelassen werden; denn es werden auch die Kirchenstrafen nachgelassen, so weit sie poenae vindicativae sind.

Am wenigsten haben mir die Abschiedsreden zugesagt, obgleich ihre Verfasser größtentheils später in die Reihe der Kirchenfürsten traten. Solche Muster könnten einen minder geschickten Nachahmer sehr irre führen. Am besten ist wohl die Predigt von Jais mit der bekannten Eintheilung: 1. Ich gehe gern von Euch, 2. ich gehe nicht gern von Euch. Anders ausgeführt, als es von Jais geschehen, und etwa von einem Vicar, der kaum ein Jahr in einer Pfarrei wirkte, angewendet, mag sie widerlich werden. — Die Pfarrantrittspredigten sind besser.

Aufgefallen ist dem Referenten, daß die Bruderschaften neben dem Vielen, das ihm unnöthig aufgenommen schien, eine so schlechte Vertretung gefunden haben. Eigentlich handelt nur die Predigt von Zarbl von den Bruderschaften, und zwar nur im Allgemeinen. Die andere Predigt von Gügler ist nur ein allgemeines Gerede von der christlichen Betbruderschaft, es ist gerade wie eine Rede über die Bruderschaft der christlichen Nächstenliebe; denn wie durch die Liebe, so sollen wir als Christen auch durch das Gebet verbunden seyn. Es gibt daher keine eigene christliche Betbruderschaft, es sey denn, daß sich einzelne Christen zur Verrichtung eines besondern Gebetes zu bestimmtem Zwecke verbinden, wie des Rosenkranzes. Mich dünkt es, hier wären Predigten, wie sie für einzelne bestehende

Bruderschaften und Bruderschaftsfeste gehalten werden, nicht übel am Platze.

Doch wir wollen die Kritik im Einzelnen abbrechen, sie würde zu weit führen. Bei dem mannigfachen Unvollkommenen, das in die Sammlung einen Weg gefunden, darf das viele Gute nicht verkannt werden, das sie hat. Und dem Herausgeber kann das Verdienst nicht streitig gemacht werden, mit vieler Mühe aus der Masse des Vorhandenen dasjenige herausgelesen und gewählt zu haben, was bei einer so großartig angelegten Sammlung jedem Freunde der homiletischen Literatur einen leichten Ueberblick über die bessern Leistungen katholischer Kanzelredner Deutschlands gibt, und dem gewöhnlichen Prediger ist durch die Darbietung so vieler ausgearbeiteten Predigten sein Amt erleichtert. Indessen, glaube ich, kann man gerade durch diese Sammlung die Ueberzeugung gewinnen, daß wir bei vielen guten und mitunter vorzüglichen Leistungen doch im Ganzen auf unsere Predigtliteratur nicht zu stolz seyn dürfen. Daß aber die Veranstaltung einer solchen Sammlung, wie sie Hungari ausgeführt, zweckmäßig war, zeigt der Umstand, daß schon mit einer zweiten Auflage begonnen wird. Und es ist kein Zweifel, wenn H. manches minder Gute weggelassen und dadurch die Zahl der Bände um ein Bedeutendes verringert hätte, so wäre der Abgang noch größer. —

Von der zweiten Auflage sind bereits 4 Bände in unsern Händen (siehe oben nr. 2.) Der Herausgeber scheint aber gerade entgegengesetzter Ansicht von uns zu seyn. Wir hätten eine genauere Ausscheidung der Predigten gewünscht, er aber projectirt die Aufnahme von noch mehr Predigten, als sich in der ersten Auflage fanden. Die

neue Auflage soll wieder aus 5 Abtheilungen bestehen. Die erste Abtheilung soll in 6 Bänden Predigten auf die Feste des Herrn, die zweite Abtheilung in 4 Bänden Predigten auf die Feste der seligsten Jungfrau Maria, die dritte Abtheilung in 10 Bänden Predigten auf alle Sonntage, die vierte Abtheilung in 4 Bänden Predigten auf die Feste der Heiligen Gottes, die fünfte Abtheilung in 6 Bänden Gelegenheitspredigten enthalten. Das Ganze würde somit 30 Bände umfassen, 4 mehr als die erste Auflage. Wir hätten gegen diese Vermehrung nichts, wenn nicht ebendadurch Mancher, der diese nutzbare Predigtsammlung wünschte und brauchte, von der Anschaffung derselben zurückgeschreckt würde. —

Daß die zweite Auflage nicht bloß ein Abdruck der ersten werden wird, oder daß nicht bloß weitere Predigten angehängt werden, sieht man aus den ersten vier Bänden. Es ist eine andere passendere Stellung der Predigten nebst ihrer Vermehrung bei den einzelnen Festen vorgenommen worden. So sind im ersten Bande der zweiten Auflage die Predigten auf das Fest des heiligen Stephanus weggelassen, wahrscheinlich um sie in die vierte Abtheilung aufzunehmen, wohin sie auch gehören. Dagegen sind „Anreden in der hl. Christnacht“ aufgenommen. Die Predigten sind aber der Art vermehrt, daß in der zweiten Auflage bei den Hauptfesten gewöhnlich wenigstens noch so viel Predigten sich finden als in der ersten Auflage. Auf das Weihnachtsfest waren in der ersten Auflage 12 Predigten, in der zweiten 25; auf den Schlußabend des bürgerlichen Jahres in der ersten Auflage 8, in der zweiten 18 u. s. f. Die Predigten der ersten Auflage wurden mit wenigen Ausnahmen beibehalten, und denselben nur neue in zweck-

mäßigerer Aneinanderreihung beigefügt. Bei den Weihnachtspredigten ist eine Predigt von Halder weggelassen, die in der ersten Auflage einen Platz gefunden hatte, und die unsers Erachtens neben den Neuaufgenommenen ihren Platz wohl noch hätte behaupten können.

Die vorhandenen vier Bände der zweiten Auflage umfassen beinahe alle Feste des Herrn, indem sie mit dem Dreifaltigkeitsfest schließen, und es erübrigen für die zwei weitern Bände dieser Abtheilung nur noch das Fronleichnamsfest, das Fest des Herzens Jesu und Kreuzerhöhung, wenn der Herausgeber nicht noch Anderes herbeizieht.

Was das Materielle dieser neuen Auflage anbelangt, so läßt sich über dasselbe nicht viel Neues sagen. Es gilt davon, was in diesen Blättern schon des Oeftern von der ersten Auflage gesagt worden ist. Man muß zugestehen, daß sich H. unverdrossen eine große Mühe gibt, das Beste in unserer Predigtliteratur zusammenzustellen, und wenn er nicht mehr Vorzügliches zu bieten vermag, so ist er nicht Schuld daran. Während in der ersten Auflage Arbeiten von 478 Verfassern mitgetheilt wurden, soll in der zweiten die Anzahl derselben um ein Bedeutendes vermehrt werden; auch „vorzügliche“ Orginalarbeiten sollen bereit liegen.

III. Förster hat als Prediger bereits einen solchen Namen in Deutschland, daß eine Gesammtausgabe seiner Predigtwerke wohl gerathen schien. Als erster und zweiter Band zu dieser Sammlung erschienen „die Zeitpredigten“ oder „der Ruf der Kirche in der Gegenwart [1]).“ Als Fortsetzung reiht sich an dieselben an die zweite Ausgabe

1) Vrgl. Quartalschrift 1848. p. 691.

von den oben bezeichneten Sonntagspredigten. In erster Auflage erschienen sie im J. 1843. Diese Predigten gehören unbestreitbar zu dem Besten, was die neuere deutsche Predigtliteratur aufzuweisen hat. Er vereinigt einen erhabenen Schwung und eine stets edle Haltung der Rede mit wünschenswerther Popularität. Hiefür nur ein Beispiel Bd. I p. 336: „daß unser Lebensweg ein Weg ist in den Tod, wie Jesu Hingang nach Jerusalem ein Weg war in den Tod, daß jeder Tag uns dem Ende unsers Erdenseyns zuführt, daß wir mit jeder Stunde dem Grabe näher kommen, wisset Ihr Alle, meine Geliebten! Unaufhörlich scheiden Freunde und Mitmenschen aus unsern Kreisen. Täglich dringt der Ton der Sterbeglocke an unser Ohr. An die Pforten der Hütten und Paläste pocht des Todes kalte Hand. Aus den Reihen der Kinder und Greise holt er seine Opfer. Daß wir aber unsere Aufmerksamkeit von diesen steten Todesmahnungen wegwenden, daß wir über die zunehmende Nähe unseres Scheidens uns selbst täuschen, daß wir von der Wahrheit: unser Lebensweg ist ein Weg zum Tode, schüchtern uns abkehren wie solche, die zu ihr in keiner Beziehung stehen: das ändert in ihr selbst nichts. Die Zeit flieht darum nicht langsamer dahin, weil wir ihre Flucht nicht gewahren. Die eilenden Stunden reißen uns nicht weniger schnell mit fort, weil wir ihre Schnelle nicht achten. Wir kommen darum nicht eine Minute später an das Ziel, weil wir von diesem Ziele nicht wissen mögen. Ja ich sage Euch, der Tod wird uns um so schrecklicher erscheinen, je plötzlicher er kommt, und je unvorbereiteter er uns findet. Darum sagt der hl. Gregor von Nyssa: „Das Leben des wahren Christen ist ein steter Todesgedanke.“ —

Bald ist es der ruhige und einfache Ton der Betrachtung, bald ist es ein streng logisches aber dabei lebendiges Deduciren und Dialectisiren, um zu belehren und zu überzeugen, bald ist es der Ausdruck der Begeisterung, um zu erregen und mit fortzureißen. Die Predigten Försters sind rhetorisch so gelungen, wie wir unter den neuern Deutschen Wenige besitzen. Der Schwung der Rede verleitet ihn aber hie und da zu Redefiguren und Wortstellungen, die etwas gesucht und affectirt erscheinen können. So berührt die ziemlich herrschende Gewohnheit den Bestimmungs-Casus (Genetiv) vor das zu bestimmende Hauptwort zu setzen z. B. „des Adventes heil. Wartezeit," ein einfaches Ohr unangenehm. —

Indessen kann man ihm nicht nachsagen, daß er bloß verba facere wolle, und sich begnüge, bloß mit Worten einen hohen Flug zu nehmen, sondern seine Gedanken entsprechen den Worten. Er weiß in der Regel das Thema, das er sich stellt, sehr gut zu disponiren, und treffend auszuführen. Neben einer großen Gewandtheit in Sprache und Ausdruck steht ihm ein großer Vorrath von Gedanken und Ideen, eine genaue Bekanntschaft der hl. Schrift und wohl auch der Väter zu Gebot, obwohl er letztere seltener anzieht. Bis zum Schlusse weiß er den Zuhörer durch den schönen und geordneten Gang der Entwicklung und geistreiche intressante Behandlung in Spannung zu erhalten. Es wird zwar nicht jeder Prediger einen unmittelbaren Gebrauch von diesen Predigten machen können, da sie nicht einer jeden Individualität anstehen; aber junge Prediger werden durch das Studium derselben zu ihrer eigenen Ausbildung unzweifelhaft viel gewinnen. —

Zum Schlusse bemerke ich noch, daß diese zweite Auf-

lage der sonntäglichen Predigten im Wesentlichen ein unveränderter Abdruck der ersten Auflage ist, da der Verf. zu einer durchgreifenden Umänderung keine Muße hatte. Aehnliches findet auch statt

IV. „bei den Homilien auf die Sonntage des kathol. Kirchenjahres", welche in der Gesammtausgabe den 5ten und 6ten Band bilden. Die erste Auflage war erschienen im J. 1845 [1]). Die Vorzüge, die wir an den Predigten Försters herausgehoben, gelten auch in ihrer Art von seinen Homilien. Diese Homilien gehören zur Klasse der sogenannten Homilien höherer Art. Es ist außer aller Frage, daß derartige homiletische Vorträge fruchtbringender gemacht werden können als Predigtvorträge nach strengen Regeln und es ist sehr zu wünschen, daß Prediger, welche öfters vor ihrer Gemeinde zu erscheinen haben, abwechseln möchten. Die vorliegenden Homilien von Förster gehören entschieden zum Besten, was in dieser Art erzeugt worden ist. Eine schöne Darstellung, logische natürliche Aneinanderreihung, klare anregende Ausführungen zeichnen diese Homilien aus.

Bevor er an die Eruirung eines Themas aus der Pericope geht, sucht er den Zuhörer recht lebendig an den Ort des Vorgangs, der in derselben besprochen wird, zu versetzen, eine Verfahrungsweise, die schon der hl. Ignatius bei seinen geistlichen Uebungen dringend empfiehlt. Wie meisterhaft Förster dieses versteht, zeige nur ein Beispiel, Bd. II. p. 164: „Es geschah aber, so erzählt der Evangelist, als sie dahinzogen, daß Jesus in einen Flecken kam. Den Flecken kennen wir, er heißt Bethanien, eine Stunde von

1) Quartalschrift 1846. p. 680.

Jeruſalem, auf der andern Seite des Oelbergs gegen Morgen hin. Dort wohnte der kleine Geſchwiſterkreis, in welchen das Evangelium uns einführt. Die Genoſſenſchaft ſcheint nur aus drei Perſonen beſtanden zu haben, aus einem Bruder und zwei Schweſtern. Lazarus den Bruder lernen wir erſt ſpäter kennen, als des Meiſters Machtwort ihn vom Tode erweckte. Mit den beiden Schweſtern befreundet uns der heutige Schriftabſchnitt. Martha, die Aeltere, leitet das Hausweſen, und iſt wohl die eigentliche Verwalterin der kleinen Wirthſchaft. Maria, die Jüngere geht ihr dabei zur Hand. Beide lieben den Meiſter, und der Meiſter liebte Martha und ihre Schweſter und den Lazarus, erzählt uns Johannes und mochte wohl während den Feſtzeiten, wenn er Jeruſalem beſuchte, gern bei den frommen Schweſtern herbergen, wie einſt Elias bei der armen Wittwe zu Sarepta, und Eliſäus bei der reichen Sunamitin u. ſ. w.“ —

Von der Art und Weiſe, wie ſchön und einfach der Verfaſſer ſeine Themate erhebt, will ich ein Beiſpiel anführen, Bd. II. p. 219: „Ein Reich, ein Königreich, ein Himmelreich nennt Jeſus ſeine heilige Kirche, und wie bezeichnend ſind dieſe Namen. Ein Reich iſt die Kirche, denn ſie umfaßt nicht, wie eine Familie oder eine bloße Geſellſchaft nur einen engen Kreis, ſie umfaßt Millionen; ſie erſtreckt ſich nicht bloß über den einen oder andern Landſtrich, ſie dehnt über die Welt ſich aus, in ihr wird nicht gewaltet und gewirkt nach Willkür und Laune, es ſind heilige Vorſchriften, es ſind göttliche Geſetze, denen dieſes Reiches Glieder gehorchen.

Ein Königreich iſt die Kirche, denn Chriſtus iſt der König, der ſie weihend und ſegnend regiert; der auch

unsichtbar durch seinen sichtbaren Stellvertreter auf Erden die Einheit bewahrt; der durch seine Apostel und ihre Nachfolger die Gemeinden leitet, der durch die, welche er gesendet hat, wie ihn der Vater gesendet, seine Heilsgaben austheilt. —

Ein Himmelreich ist die Kirche, denn für den Himmel arbeitet sie, zum Himmel führt sie, im Himmel weist sie das Ziel nach, dem alle ihre Bestrebungen gewidmet sind, und verheißt dort ewige Triumphe allen denen, die schon hier auf Erden wandeln, gleich als wie im Himmel.

Wie Gott die Menschen zu diesem Reiche eingeladen, wie sie sich als Geladene bezeigt haben, und welche Folgen dieses Bezeigen habe — das, m. Gel., stellt uns das heutige Evangelium dar, wenn wir es in seinen einzelnen Theilen uns vorführen und mit Aufmerksamkeit betrachten." —

Eine besonders schöne Stofferhebung für die Homilie findet sich auch Bd. II. p. 106, wo er nach einer kurzen treffenden Einleitung sagt: „Die Hauptpunkte des Evangeliums habe ich Euch bereits bezeichnet, sie sind auch die Hauptpunkte unserer Betrachtung:

Jesu Weinen, Jesu Klagen, Jesu Strafen, soll uns heute den Stoff bieten für unser Nachdenken, den Gegenstand für unsre Erbauung, den Quell für den Segen u. s. w." —

Wie die Aufstellung der Betrachtungspunkte aus den Pericopen beinahe durchgängig sehr treffend und gut ist, so ist es dann nicht minder die Ausführung derselben. Darum trage ich kein Bedenken, sie jedem Seelsorger zu empfehlen, der zugleich das Predigtamt zu verwalten hat, um sich an ihnen zu bilden und sich zu gewöhnen, statt

immer wiederkehrender trockener Abhandlungen über längst breitgeschlagene Predigtthemate hie und da auch eine nutzbringende Homilie über die einschlägige Evangelien-Pericope oder nach Umständen auch über die Epistel zu halten. —

V. Das Jahr 1848 war in seinem Ablaufe ein inhaltschweres und folgenreiches, es ist daher gewiß nicht unpassend, wenn ein Prediger von der heiligen Warte aus am Schlusse desselben einen kleinen Um- und Rückblick thut, denn so weltlich auch das Treiben jenes genannten Jahres war, bietet es doch dem christlichen und dem kirchlichen Beschauer manche Seiten zur Betrachtung dar. Eine solche Betrachtung angestellt von einem Manne wie Förster, der mit klarem Geiste mitten in den Bewegungen des Jahres 1848 darinstand, ist doppelt interessant. Und in der That ist diese einzelne Predigt wie ein Zeugniß seiner großen Rednergabe, so ein Beweis seiner tiefen Einsicht in die ganzen Zeitverhältnisse. Wie er auf der einen Seite die Schäden der vorausgehenden Regierungsmaximen nicht verhehlt, bei denen die Absicht der Wächter auf den Zinnen des alten Staatsgebäudes nicht unklar war, die katholische Kirche in ihren Grundfesten zu erschüttern und auf ihren Trümmern das Babel einer neuen Allerweltsreligion zu gründen, so tadelt er eben so offen das ungestümme, unklare und in seinen Elementen vielfach unreine Vorwärtsdrängen der Umsturzmänner. Rückblickend auf die Bewegungen des Jahres und auf die in demselben vielgebrauchten Phrasen, gibt er auf die Fragen: sind wir freier geworden? sind wir einiger geworden? sind wir wohlhabender geworden? sind wir weiser geworden? sind wir glücklicher geworden? kurze aus dem Sachverhalt geschöpfte schneidende Antworten. Vorwärts blickend in die Zukunft hat er wenig Trost:

„Wo die Grundlagen des Christenthums, der Glaube, so lange Zeit hindurch untergraben, wo die Fundamente wahrer Sittlichkeit so tief erschüttert, wo die Begriffe von Wahrheit und Recht so gewaltig verwirrt, wo das Vertrauen ringsum so gar gelähmt, wo alles Eigenthum, alle Ordnungen, ich möchte sagen, alle bisher bestandenen Verhältnisse so in Frage gestellt sind, da leidet die Gesellschaft an einer Krankheit, die sich durch keine sympathetischen Mittel und keine Zaubersprüche beschwören läßt, das Uebel nimmt seinen natürlichen Verlauf und muß ihn nehmen, soll anders eine wirkliche Genesung je wiederkehren; der Körper muß alle die Krämpfe, die Schmerzen, die Operationen leiden, durch die der Gang der Krankheit ihn hindurchführt u. s. w.“ — Eine sichere Aussicht bietet ihm für den Augenblick nur die Kirche und der Glaube in ihr: „So, meine Brüder und Schwestern im Herrn! sehen wir in der dunkeln Zukunft — in die wir heute hinübertreten aus dem alten, schweren, prüfungsreichen Jahre — nur Einen sichern Hafen, die Kirche, nur Einen sichern Stab, ihren Glauben, und nur Eine sichere Leuchte, ihr Evangelium.“ —

VI. Die Reden, die unter Nr. 6 oben aufgeführt sind, zerfallen wesentlich in zwei Theile oder in zwei von einander unterschiedene Reihen. Beide sind zwar apologetischer Natur, unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die erste Reihe von Reden (die ersten zehn) gegen den Deutschkatholicismus als eine bestimmte Form der Un- oder Widerkirchlichkeit gerichtet sind, die zweite Reihe dagegen, die wieder aus zehn Reden besteht, derartige Wahrheiten zum Vorwurfe genommen hat, die an der katholischen Kirche zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Weise überhaupt angefochten zu werden pflegten.

Man könnte glauben, es sei ein ganz unnöthiges Unternehmen, jetzt noch gegen einen Deutschkatholicismus fechten zu wollen, da er bereits überall, wo er auch ein wenig aufgeflackert hat, wieder vollständig erloschen ist und sich licht- und lebensunfähig erwiesen hat. Allein in Wien schien er im Jahre 1848 ein neues Leben gewinnen zu wollen, und es war Zeit, daß die Wächter Zions sich regten. Möchte auch uns, die wir die genannte Secte längst als verschollen anzusehen gewohnt sind, eine gewöhnliche Widerlegung, sei es in einer Abhandlung oder in Reden, ohne Interesse sein, so kann es die vorliegende nicht, denn sie hat so viele anziehende Eigenthümlichkeiten und Vorzüge, daß Niemand gerne das Buch aus der Hand legen wird, ohne die zehn Reden gegen die Deutschkatholiken zu Ende gelesen zu haben. Der Verfasser behandelt den sonst so abgedroschenen Gegenstand mit so viel Geist, Witz und Gemüth, daß man von dem Effect oft überrascht ist. Er hat nicht unwahr gesprochen, wenn er in der Einleitungsrede sagt: „Die Person und ihr Recht sei uns unantastbar, die Person darf uns nichts angehen; die Personen können ganz gute Menschen sein, (eine verzeihliche captatio benevolentiae in der dortmaligen Lage) und irgend eine Ueberzeugung ist mir immer noch lieber, als gar keine; ein irgenwie fließendes Wasser lieber als ein — Sumpf; aber mit der Sache ist's was Anders. An den Rock des Deutschkatholiken rühre keinen Finger, aber der Lehre — Deutschkatholicismus genannt, — der ziehen wir den trügerischen Putz ihrer Lappen schonungslos herab; — den hohlen, inhaltslosen Deutschkatholicismus selbst, dieses angebliche Gefäß voll Weisheit, diesen Kürbis, den spalten, den zersetzen wir, so gut wir's nur im Stande

sind; das Wesen des Deutschkatholicismus selbst, das hauen wir, so gut wir immer können, in die Pfanne.“ —

Der Verfasser macht sich zuerst die Punkte klar, um die es sich beim Deutschkatholicismus handelt, und auf die letzterer sein Hauptgewicht legt. Vor Allem ist es der Glaube und der Glaubensgrund, die Satanologie, die Kirchensprache, der Bibelgebrauch, Vergleichung des Deutschkatholicismus mit dem Heidenthume, und die gefährlichen Consequenzen desselben u. a., worüber er den Deutschkatholicismus zur Rede stellt, und in seiner Erbärmlichkeit darstellt. Oft ist es nur eine derbe humoristische Wendung, die statt eines weitläufigen trockenen Beweises niederschlägt, z. B. p. 26: „Die Vernunft“ so läßt er den deutschkatholischen Dogmatiker sprechen, „hat den vollen Erweis Gottes, es braucht dazu nichts als die Vernunft; — diesen Beweis muß sich aber ein Jeder selber suchen. Es kann aber auch geschehen, daß mancher diesen Beweis nicht findet, oder daß ihm mitunter der Faden dieser Vernunftsicherheit ausgeht; das thut aber gar nichts; ein solcher kann schon mit dem Spinnefaden Ahnung zufrieden sein. Und kraft dieser Ahnung und Schwanung glaubt er tapfer darauf los und glaubt sich in die Sicherheit hinein, das nennen wir dann die Anwendung des Menschenverstandes auf den Glauben, und das ist unser Glaubensprincip. — Die Indianer in Amerika gerben die Häute des erlegten Großwildes mit dessen eigenem Hirn; so haben wir jetzt das Glaubensprincip jenes Büchleins mit seinem eigenen Hirn, mit seinem eigenen Geiste kritisch gegerbt.“ Folgender Beweis gegen die leere Vernunftreligion ist gewiß treffend p. 30: „Nun macht es aber der Deutschkatholicismus mit der Vernunft seines Jüngers so,

wie es einſt Jemand mit einem Bettler machte, der ihn angeſprochen hatte. — Wie, rief er, du bettelſt? bah, weißt du nicht, daß du von Rechtswegen ſo reich biſt als der Reichſte; zweifle nicht, ihr armen Wichte ſeid lauter geborne Millionäre, lauter geborne Könige. So ſprach der Mann und ging weiter. In ähnlicher Weiſe ſpricht der Deutſchkatholicismus: Laß dir an deiner Vernunft genügen; deine Vernunft ſagt und demonſtrirt dir alles, was du brauchſt, deine Vernunft iſt eine Millionärin, eine geborne Königin, iſt ſouverain. Sobald Sie aber die kleine Münze, den Pfenning eines einzigen panzerfeſten, gemeinfaßlichen Beweiſes für Gottes Daſein verlangen, ſo zuckt er die Achſeln, knöpft die leere Taſche zu und trollt ſich weiter“ —

Dagegen läßt er ſich auch in ausführliche Gegenbeweiſe und Widerlegungen ein. Beſonders gut iſt der Beweis von der Ewigkeit des Böſen aus der Freiheit der geſchaffenen Geiſter Gott gegenüber bewieſen. Unter Anderm ſagt er p. 37: „Nur Eine Einwendung bliebe noch übrig. Man könnte ſagen: Ich kann mir's nicht denken, daß einem ſolchen unglückſeligen Geiſte nicht einmal der Moment kommen ſollte, da er zu Gott und Tugend zurückkehren mag, zumal ſolche Geiſter doch ein großes Wiſſen haben möchten. Ich antworte auf dieſe etwas ſentimentale Einwendung: damit iſt's noch nicht geſagt, daß ein ſolcher Geiſt je zurückkehren *muß*; ein *Müſſen* wäre da, wenn ſeine Erkenntniß je eine über alle Befangenheit ſchlechterdings erhabene wäre, d. h. wenn er je ſchaute, wie Gott ſelbſt ſchauet; das wäre aber ein unendliches Schauen. Das des endlichen Geiſtes bleibt aber immer und ewig nur ein endliches, beſchränktes.“ —

„Ich antworte zweitens: in dem Grade, als Kraft

und Wissen groß und größer sind, mag leichtlich auch die Macht der Versuchung und das Wagniß groß sein und größer, als wir in unserm leiblichen Stande jetzt ahnen können. Ein Wink hierüber könnte uns jene Stelle des A. T. sein, die da redet von einem Attentate der Engel gegen Gott, zu welchem sie Hoffart, d. i. geistige, vielleicht faustische, aber in noch ganz höherem, ungekannten Maaße — faustische Ueberhebung trieb."

„Ich antworte drittens: wie ist es kaum zu bezweifeln, daß je länger der Fall, desto tiefer der Fall, auch die Kraft zum Guten von Stufe zu Stufe hinab ermattet, dagegen die im Bösen fort und fort geübte Kraft an Schärfe und Hartnäckigkeit gewinnt, zumal es auch drüben im Reiche der Geister es geben muß eine Association der Geister zum Bösen wie zum Guten. Endlich sagt die Kirche nirgends: der letzte Grund, warum es für den Teufel nicht Rückkehr und Rettung gebe, liegt in Gott, liegt im Verdammungsakt Gottes; sie sagt nicht: dieser Verdammungsakt muß aufrecht erhalten werden, selbst wenn der Verdammte sich bessern könnte und wollte. . . . Die Kirche sagt: es gibt einen Zustand des geschaffenen Geistes, der da macht, daß Gott, der auch mit seiner Gnade Haus hält, diese Gnade jenem Geist nicht länger anträgt, sondern den Geist sich selbst überläßt. Und jener Zustand dieses Geistes ist ein solcher, der da zwar nicht absolut und im Geiste selbst unmöglich macht die Rückkehr zu Gott, der wohl aber die Nichtrückkehr und den Fall ohne Ende vor Gott voraussichtlich und faktisch gewiß macht, u. s. w." — So ist auch der Beweis für die Gottheit Christi p. 97 fg. sehr populär und schlagend. Die Reden sind voll derber Hammerschläge gegen den Deutsch-

katholicismus, die mit tiefer Einsicht in die besprochene Materie und oft mit treffendem Humor geführt werden. Dabei muß man es dem Wiener schon zu gute halten, wenn er einige Wiener-Witze mit unterlaufen läßt, die sich auf der Kanzel eigenthümlich ausnehmen mögen, z. B. „den Deutschkatholicismus von der Zinne des katholischen Kirchthums mit dem Storchenschnabel bemessen," „daß er gegenüber dem Deutschkatholicismus vor Luther den Hut ziehe," „die kindliche Hoffart jener Jahre, wo der Mensch noch alle Tage ein paar Sacktücher braucht," „die Kirche sei auch ein Marschall Vorwärts" und der Schluß einer Rede p. 52: „Indem ich zurücksehe auf die Richtigkeit dieses Büchleins vom Anfang bis zu Ende, fällt mir eine öffentliche Disputation ein, die in dem siebzehnten Jahrhundert in der Pfalz zwischen einem Jesuiten und einem protestantischen Gottesgelehrten stattfand. Dieser ganze Disput scheiterte an der Frage: Hat er gewedelt oder hat er nicht gewedelt? Es war eben die Rede von dem Hunde des Tobias in der Bibel. So geistreichen Inhalts scheint mir das ganze Büchlein; — es hat eben gewedelt. Amen." —

Die letzten zehn Reden über das katholische Kirchthum überhaupt sind zwar voll schöner, kräftiger, wahrer Gedanken, und die rednerische Darstellung ist gelungen bis auf die letzte Rede p. 236 — 272, welche fast in eine Abhandlung ausläuft. Dessenungeachtet haben sie doch den günstigen Eindruck nicht gemacht wie die zehn ersten Reden. Die Zurückführung des prophetischen Amtes in der Kirche auf ihre Erkenntnißkraft, des priesterlichen auf ihre Willenskraft, und des königlichen auf ihre Gemüthsseite scheint besonders in Kanzelreden etwas gesucht, obgleich die Durchführung als geistreich und tief eingehend anerkannt werden

muß. Besonders ist die Bedeutung des Priesterthums in der kath. Kirche sehr tief und schön aufgefaßt und dargestellt. —

„Die Fresken aus dem Kreuzgange“ sind noch eine schöne Zugabe, darin bestehend, daß an jede der vierzehn Stationen eine kleine Betrachtung in der Veith'schen Manier angehängt ist.

Tadelnswerth ist, daß der Verf. so viele Fremdwörter gebraucht, die bei Kanzelreden niemals gut stehen, und auch für den Fall nicht zu billigen sind, wenn er vor lauter Studenten gesprochen haben sollte, was aber nicht anzunehmen ist. Ueberhaupt dürften sich die Reden gegen Deutschkatholicismus bei aller Trefflichkeit wegen des nicht selten etwas Possirlichen mehr für eine Versammlung in einem Saale, als auf die Kanzel eignen.

Die Ausstattung und der Druck sind sehr schön. —

VII. Die oben aufgeführte homiletische Aehrenlese von Zoczek hat, obgleich von demselben Orte ausgehend, doch einen ganz andern Charakter, als die vorausgehende Sammlung, nicht nur in der Auswahl des Stoffes, sondern in der ganzen Darstellungsweise. Während bei Gärtner in der Darstellung alles lebendig und durch Herbeiziehung von heiterm und ernstem Material aus dem gewöhnlichen Leben und aus der Geschichte frisch und bunt ist, bewegt sich Zoczek ruhig und gemessen vorwärts und nimmt nur hie und da einen kleinen Aufschwung zu gehobener Sprache. Er spricht dieses auch als Grundsatz für den christlichen Prediger aus in seiner Vorrede p. VI: „Wer nicht nach der gleißenden Schale, wer nach dem gesunden kräftigen Kerne verlangt, der wird sich gerne an die alte, gesunde, kernvolle Sprache des Alterthums halten, und dieses wollte

auch der Verfaſſer vorliegender Predigten ſeinen geneigten Zuhörern und wohlmeinenden Leſern darbieten. Ein Weiteres hierüber findet der wohlwollende Beurtheiler dieſer ungekünſtelten, einfachen, homiletiſchen Ausarbeitungen in der Predigt für den erſten Adventſonntag, welche er zugleich als Vorrede zu dieſer homiletiſchen Aehrenleſe anzuſehen bittet.“ —

Wir ſind auch damit einverſtanden, daß die Verkündigung des göttlichen Wortes ſo einfach als möglich, aber dabei kräftig und eindringlich ſei, wir ſind namentlich damit einverſtanden gegenüber jener Predigtweiſe, welche in ſchönen Phraſen und hochtrabenden Ausdrücken unbekümmert um Gedanken und Wiedergabe des göttlichen Wortes ihr Hauptverdienſt ſucht. Dagegen kann man es doch nicht verwerflich finden, wenn der Eine je nach ſeiner Individualität einen mehr oratoriſchen Fluß und erhabenere Sprache hat als der Andere, wenn er nur das Wort Gottes in ſeiner Kraft und Wahrheit wiedergibt. —

Was unſere Predigten anbelangt, ſo haben ſie bei aller Einfachheit und ich möchte ſagen bei der faſt zu abſtrakten Darſtellungsweiſe einen gediegenen, kräftigen und kirchlichen Charakter. Sie ſind gedankenreich und ganz auf dem bibliſchen Grunde des göttlichen Wortes aufgebaut. Ja die Benützung bibliſcher Stellen iſt ſo reichlich, daß man auf mancher Seite nur eine Bibelſtelle an die andere gereiht findet; ebenſo ſind auch die Väter benützt. In einigen Predigten macht der Text der Bibel- und Väterſtellen bei weitem mehr aus, als was der Verfaſſer zu ihrer Verbindung und Aneinanderreihung geſagt hat. Wenn die angeführten Stellen auch meiſtens gut und zutreffend ſind, ſo läßt ſich doch ein gewiſſes Haſchen darnach nicht verkennen. —

Der Herausgeber scheint bei seiner Sammlung keinen bestimmten Zweck verfolgt zu haben, da einige Reden auf Sonntage, einige auf Heiligenfeste, und einige auf besondere Veranlassungen zugerichtet sind. Die ersten neun Predigten gehören auf den I. III. IV. Sonntag im Advent, den Sonntag in der Weihnachtsoctav, I. u. II. Sonntag nach der Erscheinung, auf den Sonntag Septuagesimä, Sexagesimä und Quinquagesimä. An diese reihen sich Predigten auf das Fest des h. Leopold, Landpatrons von Oestreich, der Heimsuchung Mariä, auf das Säcularfest der Einweihung der Pfarrkirche zum h. Karl Borromäus, eine Predigt zur Eröffnung des Festes der dritten Säcularfeier der Gründung der ehrwürdigen Ursuliner-Klosterfrauen durch die heil. Jungfrau Angela Merici, eine Predigt zur Eröffnung des Festes der siebenhundertjährigen Säcularfeier (!) des Cisterzienser-Stiftes Zwettel, eine Anrede bei der feierlichen Einsegnung einer Jubelehe, eine Predigt am Schlusse der Säcularfeier der Congregation des allerheiligsten Erlösers, endlich eine Predigt über die Verbreitung der kathol. Religion in Nordamerika. Man sieht, die letztern sind meistens Ehrenpredigten, und man muß gestehen, der Verfasser hat seine Sache gut gemacht. Wenn man auch hie und da etwas mehr Specialisirung und Individualisirung wünschen könnte, so haben doch die Vorträge, die mehr Homilien als Predigten sind, mitunter genügend Leben und Frische. Nur auf Eines möchte ich aufmerksam machen, was in spätern Zeiten als Anachronismus erscheinen könnte. Die Sammlung trägt die Jahrzahl 1850 an der Stirne; in der Predigt auf das Fest des hl. Leopold nun ist p. 173 ein Preis auf die Verhältnisse unter der Regierung „Ferdinands des Gütigen," und so als

ob dieſelben bis jetzt fortdauerten. Es iſt dieſe Rede eben vor dem März 1848 gehalten worden, aber bei der Herausgabe hätte es bemerkt oder die betreffende Stelle abgeändert werden ſollen. Ebenſo iſt p. 261 von Herrn Alphons Liguori die Rede, während er ſchon 11 Jahre heilig geſprochen iſt, und man von Heiligen den Titel „Herr“ nicht paſſend braucht. —

VIII. Seitdem W. v. Ketteler als Mitglied des Reichstags und Pfarrer zu Hobſten die ſechs Predigten über die großen ſocialen Fragen der Gegenwart im Dome zu Mainz als Gaſt gehalten hat, iſt er nun als Biſchof daſelbſt eingezogen. Die Fragen aber, von denen er dortmals in bewegter Zeit zu Mainz geſprochen, ſind noch nicht gelöst, ſondern ſchweben noch als drohende Geſpenſter über unſern Häuptern. Und die Worte, die dortmals ſo günſtig aufgenommen wurden, verdienen auch jetzt noch gehört zu werden; denn ſie ſind nicht bloß von flüchtiger vorübergehender Bedeutung, ſondern enthalten chriſtliche Wahrheiten, die nie genug eingeprägt und beherzigt werden können. Und Ketteler hat ſie dargelegt mit einer Kraft und Beſtimmtheit, die ihres Zieles nicht verfehlen kann. —

Die zwei erſten Predigten beſchäftigen ſich mit der kathol. Lehre vom Eigenthumsrechte. Der Verfaſſer ſucht richtig die Verwirrung in dieſem Gebiete in dem Abfalle vom Chriſtenthume, und die Heilung nicht in den verſchiedenen von da- und dorther gemachten Vorſchlägen. „Das iſt der weſentliche Unterſchied der Lehren des Chriſtenthums und der Lehren der Welt. Dieſe hat nur äußere Mittel, die die Quelle des Uebels nicht heilen können, das Chriſtenthum heilt die Quelle des Uebels, die Geſinnung der Menſchen. Nicht in der äußern Noth liegt unſer

ſociales Elend, ſondern in der innern Geſinnung. Jener wäre leicht abzuhelfen, wenn nur die Geſinnung eine andere wäre. Die beiden gewaltigen Seelenübel, an denen unſere geſelligen Beziehungen krank darnieder liegen, ſind theils die unerſättliche Genuß- und Habgier, theils die Selbſtſucht, welche die Nächſtenliebe zerſtört hat. Die Krankheit hat die Reichen und Armen ergriffen. Was vermögen da Steuervertheilungen und Sparkaſſen, ſo lange dieſe Geſinnung fortbeſteht" p. 26. Er führt dann im Einzelnen ganz ſchön aus, welche Ausſprüche Jeſu Chriſti und welche Grundſätze der Kirche die rechte Anſchauung vom Eigenthum lehren, und wie durch dieſelbe die Wurzeln aller ſocialen Uebel in unſerer Seele ausgeriſſen werden könnten. —

Die dritte Predigt beſpricht die kathol. Lehre von der Freiheit des Menſchen, die vierte von der Beſtimmung des Menſchen, die fünfte die Lehre von der Ehe und Familie, die ſechste die von der Auctorität der Kirche. Sämmtliche behandeln intereſſante und für die gegenwärtige Zeit ſehr bedeutſame Themate; ſie ſind auch voll ſchöner, kräftiger und durchdringender Gedanken; die Darſtellung immer edel, gewählt und ſchön, und ſie dürfen deßhalb Jedermann zur Lektüre ſehr empfohlen werden.

Bendel, Convictsdirector.

III.

Aktenstücke.

Allerunterthänigster Vortrag des Ministers des Cultus und Unterrichts, Grafen Thun

über die

mit den katholischen Bischöfen wegen Regelung der kirchlichen Angelegenheiten gepflogenen Verhandlungen.

Allergnädigster Herr!

Unter den vielen wichtigen Fragen, deren Lösung bei der Neugestaltung Oesterreichs — der schweren aber erhabenen Aufgabe der Regierung Euerer Majestät — nicht umgangen werden kann, ist die Frage von dem Verhältnisse des Staates zur Kirche eine der allerwichtigsten, denn sie berührt die religiösen Ueberzeugungen, das unantastbare Heiligthum des Einzelnen, und zugleich die gewaltigste und nachhaltigste von allen Mächten, welche den Entwickelungsgang von Völkern und Staaten bestimmen. Einem Zustande innerer Auflösung gehen Völker und Staaten entgegen, wo die religiösen Ueberzeugungen ihre Macht auf die Gemüther verloren haben. So lange sie aber Macht üben, wirken die kirchlichen Angelegenheiten vielfach, eingreifend und unabweislich zurück auf das bürgerliche Leben. Staat und Kirche haben es mit denselben Menschen zu thun. Die Kirche bestrebt sich, durch den Einfluß der Religion dem Gewissen eine Richtschnur zu geben. Die Staatsgewalt hat das ernste Amt empfangen, die Rechtsordnung nöthigen Falls durch Anwendung äußeren Zwanges zu schirmen. Doch wenn das Pflicht-

gefühl ihren Anordnungen nicht zur Stütze dient, so ist ihre Macht gelähmt. Anderer Seits bedarf die Kirche auch äußerer Hilfsmittel ihrer Thätigkeit, und spricht bei Erwerbung und Bewahrung derselben den Schutz der Staatsgewalt an. Von allen Seiten her kommen daher Staat und Kirche mit einander in Berührung. Eben deßhalb muß jede große Bewegung, welche auf dem Gebiete des einen Theiles vor sich geht, ihre Rückwirkung in den Bereich des andern erstrecken, und in der Stellung, welche sie zu einander einnehmen, Aenderungen hervorbringen. Auch von der Bewegung, welche Oesterreich ergriffen hat, konnte das Verhältniß des Staates zur Kirche nicht unberührt bleiben. In den Tagen der Gährung wurden von verschiedenen Seiten her Stimmen laut, welche in völlig entgegengesetzter Absicht Trennung des Staates von der Kirche forderten, und sie sind noch nicht ganz verstummt. Allein die Regierung Euerer Majestät, welche in dem großen Augenblicke, als sie Oesterreichs neue Verfassung in's Leben rief, alle die mannigfachen Wünsche und Bestrebungen mit ruhiger Umsicht zu wägen verpflichtet war, durfte nicht daran denken, auf eine Gestaltung einzugehen, welche in einem durchgebildeten Staatsleben niemals und nirgends zur Wahrheit geworden ist. Wohl gibt es Länder, wo eine regelmäßige Verbindung nur zwischen der Kirche und den Gemeinden, nicht aber zwischen der Kirche und der Regierung besteht, wo vielmehr jede Berührung zwischen diesen beiden sorgfältig vermieden wird, und es fehlt nicht an Vertheidigern dieser Einrichtung, ob sie gleich die Probe der nach Jahrhunderten rechnenden Geschichte noch nirgend bestanden hat. Mit der geschichtlichen Entwicklung und den gegebenen Zuständen Oesterreichs steht sie aber jedenfalls in einem Widerspruche, welcher ihre Durchführung zur Unmöglichkeit macht. Die Beziehungen der Regierung zur Kirche in Oesterreich könnten nur scheinbar für aufgehoben erklärt werden, aber keine Macht der Erde wäre im Stande, diese Aufhebung in Wahrheit zu verwirklichen. Wohl aber würde schon eine solche Erklärung einerseits die religiösen Angelegenheiten der Völker Oesterreichs namenloser Verwirrung Preis geben, während sie andererseits unvereinbar wäre mit der Aufrechthaltung wohlerworbenener Rechte seiner Regenten, auf welche zu verzichten die Regierung Euerer Majestät niemals rathen könnte. Das begründete Verlangen, daß die freiere Bewegung, die auf allen Gebieten zu

gewähren Bedürfniß und Nothwendigkeit war, auch der Kirche nicht versagt werde, mußte daher beachtet werden, ohne doch vorschnell mit der Vergangenheit zu brechen und Unausführbares zu verheißen. Das Patent vom 4. März 1849 verbürgte durch §. 2 jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgesellschaft das Recht, ihre Angelegenheiten selbstständig zu ordnen und zu verwalten, so wie das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, und das Vereinsgesetz entband die Versammlungen, welche die Ausübung eines gesetzlich gestatteten Cultus zum ausschließlichen Gegenstande haben, von den Beschränkungen, welche für Volksversammlungen aufgestellt wurden; aber derselbe §. 2 des obigen Patentes sprach zugleich aus, daß jede Kirche im Besitze und Genusse der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde verbleibe, und wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen sei. Dadurch war gesetzlich festgestellt, daß die Staatsregierung die Kirchen und Religionsgesellschaften als solche anerkenne und schützen werde. Es ist die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse auf Grundlage ihres factischen Bestandes und ihrer rechtlichen Beziehungen zur Staatsregierung gewahrt.

Nachdem aber Euere Majestät durch den §. 13 des erwähnten Patentes vom 4. März 1849 Allerhöchst Ihren treugehorsamsten Ministerrath beauftragten zur Durchführung der Bestimmungen desselben bis zum Zustandekommen organischer Gesetze provisorische Verordnungen zu entwerfen und Euerer Majestät zur Sanction vorzulegen, so handelte es sich darum, diesem Allerhöchsten Auftrage auch hinsichtlich der im §. 2 enthaltenen Zusicherungen nachzukommen. Der treugehorsamste Ministerrath erkannte die Nothwendigkeit dabei vor Allem seine Aufmerksamkeit auf die Angelegenheiten der katholischen Kirche zu lenken, welche die große Mehrzahl der Oesterreichischen Staatsbürger zu ihren Bekennern zählt, und im ganzen Reiche für die sittliche Grundlage des Volkslebens von der höchsten Bedeutung ist. Die kirchlichen und politischen Beziehungen waren durch die frühere Gesetzgebung vielfach in einander verschmolzen; sollten nicht bedenkliche Störungen eintreten, so mußten die durch §. 2 aufgestellten Grundsätze auf das Einzelne der dadurch berührten Verhältnisse mit sorgsamer Umsicht angewandt werden. Ueberdieß war durch die Stellung in welcher die ka-

tholische Kirche kraft §. 2 anerkannt ist, die Nothwendigkeit gegeben, die Neugestaltung ihres Verhältnisses zum Staate im Wege der Vereinbarung durchzuführen. Die Regierung Euerer Majestät glaubte daher den Auftrag, welcher ihr durch §. 13 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März geworden ist, hinsichtlich der katholischen Kirchenangelegenheiten nicht erfüllen zu können, bevor sie sich nicht mit den gesetzmäßigen Vertretern der katholischen Kirche darüber in's Einvernehmen gesetzt habe, und erließ am 31. März v. J. an die Bischöfe der Länder, für welche die am 4. März gewährten allgemeinen Bürgerrechte kund gemacht wurden, die Einladung sich nach Wien zu begeben, damit das Ministerium zur Berathung der Stellung, welche die katholische Kirche auf Grundlage jener gesetzlichen Bestimmungen künftig im Reiche einnehmen werde, mit denselben in unmittelbaren Verkehr treten könne. Es wurde der Einladung mit Bereitwilligkeit entsprochen, und die versammelten Bischöfe hielten vom 30. April bis zum 17. Juni Berathungen, deren Resultat sie dem Ministerium unter dem 30. Mai und dem 6., 13., 15. und 16. Juni mittheilten. Bevor sie die Versammlung schloßen, erwählten sie ein Comité, welches aus dem Cardinal und Fürst-Erzbischof von Salzburg, den Fürstbischöfen von Seckau und Laibach, dem Feldbischofe und dem Bischofe von Brünn besteht, und laut der am 17. Junius gemachten Mittheilung die Bestimmung hat, über die von der Versammlung behandelten Gegenstände mit der Regierung Euerer Majestät zu verkehren. Die schriftlichen Aeußerungen, welche die Versammlung dem Ministerium vorlegte, haben zum Gegenstande:

1. Eine einleitende Erklärung.
2. Die Regierung und Verwaltung der Kirche, die geistlichen Aemter und Pfründen, das Patronatsrecht, die Pfarr-Concursprüfung und den Gottesdienst.
3. Die geistliche Gerichtsbarkeit.
4. Den Unterricht.
5. Das Klosterwesen.
6. Die Ehefrage.
7. Den Religions-, Studien- und Schulfond.
8. Das Pfründen- und Gotteshaus-Vermögen.

Schon aus diesen Andeutungen erhellt, wie reichhaltig der Inhalt ist, und wie viele und wichtige Verhältnisse derselbe

berührt. Die bischöfliche Versammlung hat, während sie die Ansprüche der Kirche mit Eifer vertrat, in anerkennenswerther Weise das Streben beurkundet, die Geltendmachung der kirchlichen Rechte mit den wesentlichen Interessen des Staates in Einklang zu setzen. Demungeachtet unterliegt die Erledigung ihrer Eingaben manchen Schwierigkeiten.

Die Angelegenheit der Religions-Studien- und Schulfonde bedarf umständlicher Erhebungen, welche noch im Zuge sind; die neue Regelung der Verwaltung des Kirchenvermögens und der Patronats-Verhältnisse, ist durch die auf anderen Gebieten vor sich gehenden Reformen bedingt. Das Klosterwesen wünschen die Bischöfe in einer, den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden Weise seiner kirchlichen Bestimmung gemäß zu beleben und zu ordnen, und die Uebelstände, welche daraus erwachsen, daß aus vielen Orden der Geist ihres Institutes entwichen ist, können jenes Bestreben nur wünschenswerth erscheinen lassen. Die voraussichtlichen nächsten Wirkungen desselben, und die Schwierigkeiten, welche sich daraus ergeben dürften, machen es jedoch nothwendig, diese Angelegenheit noch weiterer Verhandlung vorzubehalten. Hinsichtlich der Ehefrage werden von den katholischen Bischöfen nicht ohne Grund Aenderungen in der bisherigen Gesetzgebung in Anspruch genommen. Auch die Superintendenten und evangelischen Vertrauensmänner, welche die Regierung Euerer Majestät gleichfalls zu einer Berathung über die Angelegenheiten ihrer Glaubensgenossen eingeladen hat, haben in ihren vorliegenden Eingaben Wünsche ausgesprochen, welche sorgfältige Berücksichtigung erheischen. Die Regierung Euerer Majestät hat die dadurch angeregten wichtigen Fragen, die einer gemeinsamen Erledigung bedürfen, bereits einer gründlichen Prüfung unterzogen. Sie behält sich vor, darüber mit dem Ausschusse der Bischöfe demnächst in nähere Verhandlung zu treten, welche ihrem Abschlusse jedoch nicht ohne ein Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle zugeführt werden kann. Auch noch in andern Beziehungen stellt sich die Nothwendigkeit eines solchen dar.

Die Statt gehabte Versammlung war keine kirchliche Synode, und konnte daher nicht ihren Mitgliedern und noch weniger den Nachfolgern derselben eine Rechtsverbindlichkeit zur Beobachtung der gefaßten Beschlüsse auflegen. Hinsichtlich derjenigen Angelegenheiten, deren zweckmäßige Neugestaltung durch Zusicherungen von kirchlicher Seite bedingt ist, und wo auch

von der bischöflichen Versammlung entsprechende Zusicherungen gegeben worden sind, wird daher gleichwohl die Bürgschaft vermißt, daß die gefaßten Beschlüsse überall und dauernd zur Richtschnur der bischöflichen Verfügungen dienen werden. Diese Bürgschaft wird nur durch ein Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle erzielt werden können, abgesehen davon, daß einige Fragen eine unmittelbare Verhandlung mit demselben erfordern.

Mehrfache Rücksichten mißrathen jedoch jede Erledigung in der kirchlichen Angelegenheit so lange zu vertagen, bis für alle darin begriffenen Gegenstände die Vorbedingungen definitiver Entscheidung erfüllt sind. Alle, welche an der katholischen Kirche lebhaften Antheil nehmen, harren mit Ungeduld einer baldigen Verwirklichung der in dem Patente vom 4. März enthaltenen Zusagen, und so sehr der eingetretene Aufschub durch die Sachlage gerechtfertiget wird, so müßte doch eine längere Verzögerung das Vertrauen in die Absichten der Regierung beeinträchtigen. Zudem wirkt der Zustand von Unentschiedenheit lähmend auf das innere Leben der Kirche, dessen kräftigere Entwicklung ein immer allgemeiner gefühltes Bedürfniß ist, während es den Staatsbehörden überall, wo die alte Ordnung mit den neuen Principien nicht im Einklange steht, und durch deren Verkündung erschüttert ist, an festen Regeln für ihr Benehmen in Betreff kirchlicher Angelegenheiten gebricht.

Der treugehorsamste Ministerrath ist daher nach reiflicher Erwägung der Sachlage der Ansicht, daß ohne weiterem Verzug vorläufig alle diejenigen von der bischöflichen Versammlung angeregten Fragen erlediget werden sollen, deren Erledigung bereits möglich ist, hinsichtlich der übrigen aber die Verhandlungen mit dem Ausschusse der Bischöfe fortgesetzt und die nöthigen Vorbereitungen für ein Concordat mit dem päpstlichen Stuhle, in so weit ein solches erforderlich ist, getroffen werden, und erbittet sich hierzu in tiefster Ehrfurcht die Ermächtigung Euerer Majestät.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer einleitenden Erklärung vom 30. Mai v. J. sich zuvörderst im Allgemeinen über die Stellung ausgesprochen, welche die katholische Kirche in Anspruch nimmt, und die Ueberzeugung ausgedrückt, daß die Regierung Euerer Majestät, während sie andern Religionsgesellschaften neue Rechte verleiht, die alten wohlerworbenen

Rechte der katholischen Kirche anerkenne und zu schützen bereit sei.

Euere Majestät dürften den treugehorsamsten Minister des Cultus und Unterrichtes zu der Erklärung ermächtigen, daß die Bischöfe sich in diesem Vertrauen nicht täuschen. Die Regierung Euerer Majestät ist von dem Grundsatze ausgegangen, daß die Ueberzeugungen, welche den Menschen mit einer höhern Welt verknüpfen, dem heiligsten Bereiche der Freiheit angehören, und enthielt sich auf dieselben auch nur mittelbar einzuwirken, unter der Voraussetzung, daß es sich um wahrhaft religiöse Ueberzeugungen, also um solche handle, welche den Pflichten, ohne deren Heilighaltung ein wohlgeordnetes Staatsleben unmöglich ist, zur festen Stütze dienen. Deßwegen wurden die bürgerlichen und politischen Rechte von dem Religionsbekenntnisse unabhängig gemacht, und hinsichtlich der Rechte, weche §. 2. des mehrerwähnten Patentes vom 4. März zusichert, alle gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften einander gleichgestellt. Dadurch sind aber die besonderen Rechtsverhältnisse, welche sich zwischen Oesterreichs Herrschern und der katholischen Kirche seit Jahrhunderten entwickelt haben, weder aufgehoben noch in Frage gestellt. Auch muß die Regierung Euerer Majestät sich aufgefordert fühlen, während sie jeder Religionsgesellschaft die gesetzlich zugesicherte Freiheit gewährt, der Kirche, von welcher eine so große Mehrzahl der Staatsbürger für so wichtige geistige Interessen Befriedigung erwartet, stets besondere Berücksichtigung zuzuwenden.

Die versammelten Bischöfe haben ferner den Zusatz jenes §. 2, daß die Kirchen und Religionsgesellschaften, wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen seien, zum Gegenstande einer Erläuterung gemacht, und sie beziehen ihn ganz im Sinne des Gesetzgebers auf die Erfüllung jener allgemeinen Bürgerpflichten, welche den Wirkungskreis der Kirche nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr durch das Sittengesetz, welches sie verkündigt, geheiliget werden. Die katholische Kirche ruht übrigens auf dem festen Grunde der Ueberzeugung, daß sie nicht nur ihre Glaubens- und Sittenlehre, sondern auch die Grundzüge ihrer Verfassung durch göttliche Offenbarung empfangen habe, sie kann daher nicht wie andere Gesellschaften ihre eigenen Gesetze willkürlich ändern. Jede Staatsgewalt, die eine Verständigung über ihre Beziehungen zur katholischen Kirche

wünscht, muß demnach jene Gesetze anerkennen und die Regierung Euerer Majestät hat diese Nothwendigkeit niemals verkannt.

Bei den in den weiteren Eingaben der bischöflichen Versammlung angeregten Fragen handelt es sich zunächst darum, diejenigen bisher gültigen Gesetze und Vorschriften, welche der Verwirklichung der im §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 der Kirche angewiesenen Stellung entgegenstehen, zu beseitigen, und durch neue Bestimmungen zu ersetzen.

Der treugehorsamste Ministerrath erlaubt sich zu dem Ende die beiliegende Verordnung der Allerhöchsten Genehmigung Euerer Majestät ehrfurchtsvoll zu unterbreiten.

Zur Erläuterung und Begründung ihres Inhaltes geruhen Euere Majestät dem ehrerbiethigst Unterzeichneten nachstehende Bemerkungen zu gestatten:

Der Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle war durch die bisherige Gesetzgebung mit gehäuften Vorsichtsmaßregeln umstellt.

Jeder päpstliche Erlaß — nur die Lossprechungen der Pönitenziarie ausgenommen — unterlag dem landesfürstlichen Placet; es wurde nur jenen Erlässen ertheilt, die durch Vermittelung der in Rom aufgestellten k. k. Agentie erwirkt waren, und diese durfte sich nur in Angelegenheiten verwenden lassen, welche durch die Staatsbehörden, oder mit deren Bewilligung an sie geleitet wurden.

Der Verkehr der Bischöfe mit ihren Diöcesen unterlag eingreifenden Beschränkungen. Kein bischöflicher Erlaß durfte ohne Regierungs-Bewilligung gedruckt, und jene Hirtenbriefe und Kreisschreiben, in welchen irgend eine Verbindlichkeit aufgelegt wurde, mußten nicht nur der Landesstelle vorgelegt, sondern auch von dieser mit ihren allfälligen Bemerkungen der politischen Hofstelle eingesendet werden.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer beiliegenden Eingabe vom 16. Juni die Voraussetzung ausgesprochen, daß durch §. 2 der Grundrechte die Hemmnisse, welche ihrem Verkehre mit dem heiligen Stuhle bisher im Wege standen, vollkommen gehoben seien, und weder für sie, noch für die ihnen untersthenden Gläubigen fernerhin eine Schwierigkeit obwalten werde, sich in geistlichen Dingen an den Papst zu wenden, oder die Anordnungen und Entscheidungen desselben zu empfangen. Sie drücken ferner die zuversichtliche Erwartung aus, daß in Folge der zugesicherten Selbstständigkeit der Kirchenverwaltung ihnen

stets werde gestattet sein über Gegenstände ihrer Amtsgewalt an ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörden Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen.

Die Fortdauer der bisher bestandenen Beschränkungen ist, nach dem Erachten des treugehorsamsten Ministerrathes, in der That nicht länger zulässig. Sie sind Bestandtheile einer Gesetzgebung, die in den Verhältnissen der Zeiten, in welchen sie sich entwickelte, ihre Erklärung findet, aber unvereinbar ist mit den wesentlich geänderten Zuständen der Gegenwart. Jene Gesetzgebung war bestimmt, durch eine consequente Bevormundung auf allen Gebieten des geistigen Lebens jedem Mißbrauche freier Selbstthätigkeit vorzubeugen. Ihre Wirksamkeit beruhte eben auf ihrer Allseitigkeit. Es war folgerecht sie auch der Kirche gegenüber in Anwendung zu bringen. Aber die der Kirche gesetzten Schranken allein hätten nie staatsgefährlichen Mißbrauch zu verhüten vermocht, und sie haben sich immer ohnmächtig erwiesen, wo die Träger der Kirchengewalt sie mißbrauchen wollten, und die politischen Ereignisse dazu Gelegenheit boten, während sie unter andern Verhältnissen zu nutzlosen Förmlichkeiten herabsanken. Immer lähmten sie aber auch die heilsame Selbstthätigkeit, die überall nur aus dem Gefühle selbstständiger Verantwortlichkeit entspringt, und nährten jenen Geist des Mißtrauens und Argwohnes, der der Kirche wie dem Staate Nachtheil bringt. Diesen unerfreulichen Geist haben Euere Majestät aus der Oesterreichischen Gesetzgebung verbannt. Ihn nur der Kirche gegenüber festzuhalten, wäre der Regierung Euerer Majestät eben so unwürdig, als unvereinbar mit den im §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 verbürgten Rechten.

Dagegen verlangt es die innige Verbindung, welche zwischen dem Oesterreichischen Staate und der katholischen Kirche besteht, und welche auch die Bischöfe nicht gelöst zu sehen wünschen, daß sie auch fernerhin, im Einvernehmen mit der Regierung handeln, und daß daher jene bischöflichen Erlässe, welche äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kund gemacht werden sollen, gleichzeitig den betreffenden Regierungsbehörden mitgetheilt werden. Wenn übrigens die Bischöfe nicht mehr gezwungen werden, sich im Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle, ausschließlich des k. k. Agenten in Rom zu bedienen, so ist es doch sehr wünschenswerth, daß sie sich seiner in Parteisachen

aus eigener Wahl auch künftighin bedienen, um dadurch die Unzukömmlichkeiten zu vermeiden, welche mit der Benützung gewinnsüchtiger Privat-Agenten häufig verbunden sind.

Die versammelten Bischöfe haben angezeigt, daß sie die Provinzial-Concilien wieder ins Leben zu rufen gedenken, und ihre Absicht angedeutet, die Diöcesan-Synoden unter gewissen Bedingungen zu erneuern. Die Oesterreichische Regierung hat die Abhaltung von Provinzial-Concilien und Diöcesan-Synoden niemals verboten; um so weniger könnte sie gegenwärtig hindern, daß diese Versammlungen unter den durch das Kirchengesetz vorgeschriebenen Bedingungen wieder Statt finden. Es ist sonach in dieser Beziehung kein Anlaß zu einer gesetzlichen Anordnung vorhanden; die Regierung Euerer Majestät hat jedoch Grund zu wünschen, und ein Recht zu erwarten, daß die Bestimmungen, nach welchen die Einberufung geschehen soll, ihr bekannt gegeben, und daß die Anordnungen, welche von dem Provinzial-Concilium oder auf der Diöcesan-Synode getroffen werden, den Regierungsbehörden in so weit, und in derselben Weise, wie die bischöflichen Erlässe mitgetheilt werden.

Geruhen Euere Majestät zu genehmigen, daß diese Erwartung in der Erledigung der bischöflichen Eingaben ausgesprochen werde.

Die geistliche Gerichtsbarkeit erfuhr in Oesterreich Hemmungen, in Folge deren sie thatsächlich beinahe aufgehoben wurde. Die Grenzlinie ihrer Zulässigkeit wurde in der Unterscheidung rein geistlicher Angelegenheiten im Gegensatze zu rein bürgerlichen oder gemischten gesucht.

Da aber alle Gegenstände kirchlicher Gesetzgebung in dem Maße ihrer Wichtigkeit auch eine Rückwirkung auf das Staatsleben äußern, so mußte durch jene Unterscheidung die Competenz der geistlichen Gerichte fast gänzlich verschwinden. So wurde die Disciplinargewalt über die Diener der Kirche fast ganz der gemeinschaftlichen Amtshandlung weltlicher und geistlicher Behörden zugewiesen.

Mit den Kirchenstrafen verband die ältere Gesetzgebung bürgerliche Nachtheile. Hievon nahm man Veranlassung, die Verhängung von Kirchenstrafen von dem Ermessen der Staatsbehörden abhängig zu machen, und an dieser Beschränkung wurde auch dann festgehalten, als die Gesetze, welche mit den Kirchenstrafen bürgerliche Folgen verknüpften, außer Kraft gesetzt waren.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer Zuschrift vom 16. Juni erklärt, daß, wenn die Lebensthätigkeit der Kirche sich kraftvoll erneuern solle, sie auch hinsichtlich der geistlichen Gerichtsbarkeit wieder in die Uebung ihres Rechtes eintreten müsse, und sich über die Stellung, welche sie in dieser Beziehung in Anspruch nehmen, in folgender Weise ausgesprochen: „Ueber die Rechte und Verbindlichkeiten, welche den Mitgliedern der katholischen Kirche entweder als solchen, oder Kraft eines von denselben übernommenen Kirchenamtes zustehen und obliegen, hat die Kirchengewalt nach Richtschnur der Kirchengesetze zu entscheiden. Wenn das Mitglied einer Gesellschaft die Pflichten, die ihm als solchem obliegen, nicht erfüllet, so kann es auch nicht verlangen, an den Vortheilen, welche die Gesellschaft gewährt, Theil zu nehmen. Wenn der Beamte einer Gesellschaft dem erhaltenen Auftrage zuwider handelt, so kann er unter Bedingungen, welche durch die Gesellschafts-Verfassung näher zu bestimmen sind, seines Amtes und der damit verbundenen Vortheile beraubt werden. Die katholische Kirche, welche eine so erhabene und segenreiche Sendung zu erfüllen hat, kann um so weniger auf Befugnisse verzichten, welche ihr mit jeder gesetzlichen Gesellschaft gemein sind. Die geistliche Gewalt hat also das Recht, Kirchenglieder, welche die ihnen als solchen obliegenden Verbindlichkeiten verletzen, ganz oder theilweise von dem Genusse der kirchlichen Wohlthaten auszuschließen, und dieß geschieht durch den größeren und kleineren Bann. Da die Kirchenstrafen eine Rückwirkung auf bürgerliche Rechte nicht mehr üben, so fällt der Grund hinweg, auf welchen die Staatsgewalt sich berief, als sie die Verhängung kirchlicher Strafen mehr oder minder von ihrer Zustimmung abhängig machte. Was namentlich die kirchlichen Feierlichkeiten des Begräbnisses betrifft, so steht es der Kirche allein zu, darüber zu verfügen, und zwar nicht blos in Folge ihrer Strafgewalt, sondern auch, weil ihr allein zusteht, kirchliche Gebete und Segnungen anzuordnen. Doch verkennen die versammelten Bischöfe nicht, daß die Kirchenstrafen, wenn sie ihrem Zwecke gemäß den Ernst des christlichen Lebens und den Eifer der christlichen Gemeinde fördern sollen, mit weiser Berücksichtigung der gegebenen Verhältnisse angewandt werden müssen, und machen es sich zum Gesetze, ihre Strafgewalt stets mit umsichtiger Klugheit zu üben."

Die geistliche Gewalt allein hat das Recht, jene, welche

die Kirchenämter nicht der übernommenen Verpflichtung gemäß verwalten, in der durch das Kirchengesetz bestimmten Form zu suspendiren, oder abzusetzen, und ihnen die mit dem Amte verbundenen Einkünfte zu entziehen. Die versammelten Bischöfe setzen voraus, daß die Staatsgewalt zur Durchsetzung von Urtheilen, welche die kirchlichen Gerichte inner dem angedeuteten Bereiche und mit Beobachtung aller gesetzlichen Erfordernisse fällen, ihre Hilfe nöthigen Falles nicht versagen werden."

Der treu gehorsamste Ministerrath ist des ehrfurchtsvollen Erachtens, daß auch in diesen Beziehungen die bisherige Gesetzgebung nicht länger haltbar sei. Wohl ist es sehr wünschenswerth, daß die Kirche und die Staatsgewalt in ihrer Amtshandlung nie die Untrennbarkeit ihrer beiderseitigen Interessen unbeachtet lassen. Auch im Familienleben begibt sich aber Vieles, was auf den Staat mittelbar einen mächtigen Einfluß übt, und was er doch seiner Entscheidung nicht vorbehalten kann, ohne sowohl alle Freiheit zu vernichten, als auch etwas schlechthin Unmögliches anzustreben. Dasselbe gilt von der Kirche. Ohne mit dem §. 2 des Allerhöchsten Patentes in Widerspruch zu gerathen, kann der Kirche nicht länger verwehrt werden, sich selbstständig der Strafgewalt zu bedienen, die sie aus der ihr inwohnenden Macht zu schöpfen, und ohne Anwendung äußeren Zwanges zu üben vermag. Wenn sie aber ihre Erkenntnisse durch äußere Zwangsmittel vollzogen wissen will, so darf die Staatsgewalt ihr den weltlichen Arm nicht leihen, ohne Bürgschaft zu haben für den gerechten Vorgang der geistlichen Gerichte. Die versammelten Bischöfe bemerken hierüber: „Da bei dem gerichtlichen Verfahren auf die Gewohnheiten und Bedürfnisse der christlichen Länder Rücksicht zu nehmen, in ihren Diöcesen aber die Entwicklung des dießfälligen Gewohnheitsrechtes durch die vieljährige Unterbrechung der geistlichen Gerichte gehemmt worden sei, so würden alle Einleitungen getroffen werden, um auf gesetzlichem Wege die nöthigen Näherbestimmungen zu erzielen." Die Regierung Euerer Majestät muß wünschen, daß diese Einleitungen so sehr als es die Verhältnisse gestatten, beschleunigt und die Ergebnisse ihr mitgetheilt werden. Vorläufig muß sie sich aber vorbehalten, wofern die geistliche Behörde eine Unterstützung von Seite der Staatsgewalt anspricht, in die Untersuchungs-Acten Einsicht zu nehmen, und sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß der Vorgang den Kirchengesetzen, auf

welche es dabei allein ankömmt, vollkommen entsprechend sei. Je mehr Freiheit aber der Kirche gewährt ist in dem Gebrauche ihrer eigenen Macht, desto wichtiger ist es für den Staat, daß diese Macht nicht Händen anvertraut werde, die sie in einer der bürgerlichen Gesellschaft gefährlichen Weise mißbrauchen. In so fern ein solcher Mißbrauch die Natur eines Verbrechens oder Vergehens annimmt, verfällt der Schuldige dem weltlichen Strafgerichte. Allein dem Diener der Kirche sind Befugnisse eingeräumt, durch deren Mißbrauch er, auch ohne eben den Strafgesetzen zu verfallen, dem Staate gefährlich werden kann, und keine Regierung darf solchen Mißbrauch dulden, ohne der Pflicht untreu zu werden, die ihr als Hüterin der Ordnung obliegt.

Die versammelten Bischöfe haben im Geiste der Kirche, welche sie vertreten, es ausgesprochen, daß geistlicher Aemter und Pfründen nur Solche würdig seien, welche geeignet sind, wie in jeder christlichen Tugend, so auch in Erfüllung der Pflichten gegen die bürgerliche Obrigkeit der christlichen Gemeinde mit Wort und Beispiel vorzuleuchten. Die Regierung Euerer Majestät glaubt darauf vertrauen zu dürfen, daß die Vorsteher der katholischen Kirche diesen Grundsatz sowohl bei Candidaten von geistlichen Aemtern, als auch bei schon angestellten Geistlichen durchführen, und jeder Zeit die Hand bieten werden, um Geistliche, welche ihren heiligen Wirkungskreis auf eine dem Staate gefährliche Weise mißbrauchen, unschädlich zu machen. Unter dieser Voraussetzung glaubt sie es durch die der katholischen Kirche schuldige Achtung geboten, daß, wenn solche traurige Fälle sich ereignen, stets zunächst im Einverständnisse mit dem betreffenden Bischofe, oder beziehungsweise mit dem päpstlichen Stuhle gegen die Pflichtvergessenen vorgegangen werde.

Geruhen Euere Majestät demgemäß allergnädigst anzuordnen, daß, wenn ein Geistlicher seine Stellung und die ihm in derselben für kirchliche Zwecke zustehenden Befugnisse zu anderen Zwecken in der Art mißbraucht, daß seine Entfernung vom Amte sich der Regierung als nothwendig darstellt, die weltlichen Behörden sich deßhalb vorerst mit seinem kirchlichen Vorgesetzten in's Einvernehmen zu setzen haben.

Die bischöfliche Versammlung hat es mit Recht für angemessen erkannt, daß, wenn ein Geistlicher von den weltlichen Gerichten wegen Verbrechen oder Vergehen verurtheilt wird, der Bischof in die Möglichkeit versetzt werde, bevor er eine geistliche

Strafe verhängt, den Grad der Schuld, welche der Verurtheilte der Kirche gegenüber auf sich geladen, selbstständig zu beurtheilen. Daß er zu dem Ende vor Vollzug der Strafe von der Verurtheilung in Kenntniß gesetzt werde, ist bereits durch die bestehenden Gesetze angeordnet. Die versammelten Bischöfe haben den Wunsch ausgedrückt, daß auch die Mittheilung der Verhandlungs-Acten, wenn sie verlangt wird, nicht verweigert werde. Euere Majestät dürften sich bewogen finden allergnädigst zu genehmigen, daß diese Mittheilung der Acten, obgleich sie auch bisher nicht verweigert wurde, den Gerichten ausdrücklich zur Pflicht gemacht werde.

Die Gegenstände, welche ihre gemeinsame Erledigung in der anliegenden Verordnung finden, sind insgesammt solche, hinsichtlich welcher es sich nur um Beseitigung der durch die bisherige Gesetzgebung aufgerichteten Schranken handelt.

Die anderen gegenwärtig zu erledigenden Puncte der bischöflichen Eingaben verlangen abgesondert behandelt zu werden. Der ehrfurchtsvoll Unterzeichnete erlaubt sich die Unterrichtsfrage einem eigenen allerunterthänigsten Vortrage vorzubehalten, über die übrigen Gegenstände aber Nachstehendes zu bemerken:

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer Zuschrift vom 30. Mai v. J. erklärt: „daß sie alle Rechte ehren, welche die Staatsgewalt der Kirche gegenüber ansprechen kann, sowohl jene, welche aus der Natur der Staatsgewalt hervorgehen, als auch jene, welche der Monarch kraft besonderer Rechtsgründe erworben hat. Dieser Erklärung getreu zollen sie auch dem landesfürstlichen Rechte, die Person des zum Bisthume zu Erhebenden zu bezeichnen, ihre Anerkennung; doch halten sie dafür, daß dies Recht als ein rein persönliches müsse betrachtet werden, und glauben durch die politischen Verhältnisse sich aufgefordert, die ehrfurchtsvolle doch dringende Bitte zu stellen: „Euere Majestät wolle Sich bereit erklären, das erwähnte Recht nicht ohne Beirath katholischer Bischöfe zu üben, und die Bischöfe der Kirchenprovinz, welcher der erledigte Sitz angehört, dabei niemals zu übergehen."

Unstreitig ist dies wichtige Recht von dem persönlichen Verhältnisse abhängig, in welchem der katholische Landesfürst zur katholischen Kirche steht; denn einem nicht katholischen Landesfürsten ist es niemals und nirgends zuerkannt worden. Auch liegt es am Tage, daß es zu zweckmäßiger Uebung desselben von

großem Nutzen sei, sich des Rathes von Bischöfen zu bedienen, und daß die Bischöfe der Kirchenprovinz, wo das Bisthum erlediget ist, mit den zu beachtenden Verhältnissen in der Regel am besten bekannt seien. Euere Majestät dürften sich daher bewogen finden, dem Ausschusse der bischöflichen Versammlung in dieser Beziehung eine beruhigende Erklärung ertheilen zu lassen.

Ueber die Form, in welcher diese Ernennungen künftig zu geschehen haben, stellen sich nähere Bestimmungen als wünschenswerth dar. Dieß gilt auch von den Rechten, welche dem Landesfürsten in Betreff der Besetzung anderer kirchlichen Aemter und Pfründen zustehen. Euere Majestät dürften daher anzuordnen geruhen, daß über die Form, in welcher die landesfürstlichen Rechte in Betreff der Besetzung kirchlicher Aemter und Pfründen künftig geübt werden sollen, eine Verhandlung eingeleitet und in so weit es erforderlich ist, im Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle herbeigeführt werde.

Dieses Einvernehmen dürfte sich auch auf die Regelung des Einflusses zu erstrecken haben, welcher der Regierung Eurer Majestät gewahrt werden muß, um von geistlichen Aemtern und Pfründen, zu welchen nicht Euere Majestät ernennen, Männer ferne zu halten, deren Wirksamkeit der bürgerlichen Ordnung Gefahr drohen würde.

Ueber die Befähigung zu Domherrnstellen haben die versammelten Bischöfe erklärt: „Damit die Dom-Capitel ihrem Zwecke genügen, und ihre bevorzugte Stellung in würdiger Weise behaupten können, sei es nothwendig, die Bürgschaften für die vorzugsweise Befähigung ihrer Mitglieder nicht zu vermindern, sondern zu vermehren. Sie erkennen daher die Heilsamkeit der bestehenden Anordnung, in Folge derer zu Erlangung von Domhernstellen eine zehnjährige kirchliche Dienstleistung erforderlich ist, und versprechen die nöthigen Einleitungen zu treffen, um diese von der Staatsgewalt erlassene Bestimmung auf das kirchliche Gebiet zu übertragen.“ Der Regierung Euerer Majestät kann es nur wünschenswerth sein, daß eine Verfügung, durch welche man dem Verdienste und der Erfahrung den Vorzug zu sichern strebte, die kirchliche Anerkennung erhalte.

In demselben Geiste haben die versammelten Bischöfe sich dahin geäußert: „Die katholische Kirche sei stets von dem Grundsatze ausgegangen, daß bei Verleihung von kirchlichen Aemtern und Pfründen nur auf Frömmigkeit, Kenntnisse und Verdienste

Rücksicht zu nehmen sei; sie wünschen daher und werden dahin wirken, daß auch jene Domherrnstellen, zu deren Erlangung noch adeliche Abstammung gefordert wird, an den würdigsten ohne Rücksicht auf seine Geburt verliehen werden; doch solle dieß auf gesetzlichem Wege, und ohne Verletzung von bereits erworbenen Rechten geschehen."

Sie fügen hinzu: „Nicht nur um die Lücken auszufüllen, welche durch das allmählige Erlöschen der Domicellar-Canonicate in den Wahlcapiteln zu Salzburg und Olmütz entstehen werden, sondern auch um der Wahl größere Würde zu geben und den Zusammenhang der Bischöfe mit dem Metropolitan-Sitze fester zu knüpfen, stelle es sich als wünschenswerth dar, daß die Bischöfe der Kirchen-Provinzen Salzburg und Olmütz das Stimmrecht bei Erwählung des Metropoliten erhalten. Um die Wähler auf eine größere Zahl, — allenfalls auf fünfundzwanzig — zu bringen, würde es zweckmäßig sein, einer entsprechenden Zahl von Ehrendomherren das Wahlrecht zu verleihen."

Der Regierung Euerer Majestät kann es nur willkommen sein, wenn ein Grundsatz, an welchem sie bei Verleihung von Saatsämtern stets festhalten wird, auch in Bezug auf kirchliche Würden volle Geltung erlangt. Auch die Bestimmungen, welche die versammelten Bischöfe bei der Wahl der Erzbischöfe von Salzburg und Olmütz eingeführt zu sehen wünschen, erscheinen als vollkommen zweckmäßig.

Geruhen Euere Majestät allergnädigst zu genehmigen, daß den Bischöfen zur Durchführung dieser Bestimmungen die kräftigste Unterstützung der Regierung, in so weit sie dazu mitzuwirken berufen ist, zugesichert werde.

Das Kirchengesetz verordnet, daß zu Besetzung erledigter Pfarren ein Concurs ausgeschrieben, und die Befähigung der Bewerber durch dazu bestellte Examinatoren geprüft werde. Diese zweckmäßige Maßregel ward in Oesterreich von der politischen Gesetzgebung gänzlich in ihren Bereich gezogen.

Staatsverordnungen regelten die Art und Weise der Prüfung, so wie die Verbindlichkeit, sich derselben zu unterziehen, und die Zeit, für welche die mit Erfolg bestandene Prüfung Geltung hatte; vom Staate waren die Professoren der theologischen Lehranstalt als Examinatoren aufgestellt, nur der Examinator aus der Dogmatik blieb dem Bischofe zu freier Aus-

wahl überlassen, an die Landesregierung hatte man sich um Dispens von der Concursprüfung zu wenden.

Die versammelten Bischöfe haben das Recht, die Befähigung zur Uebung der Seelsorge zu beurtheilen, für die geistliche Gewalt in Anspruch genommen, und die Staatsgewalt kann ihr im Hinblick auf §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 dieses Recht nicht streitig machen. Allein auch für den Staat ist es von Wichtigkeit, daß die Befähigung von Männern, welche als Pfarrer wirken sollen, auf eine zweckmäßige Weise geprüft werde; die Regierung muß wünschen, daß in dieser Beziehung in den verschiedenen Diöcesen ein gleichmäßiger Vorgang beobachtet werde. Sie muß wissen, welche Bürgschaft für die Befähigung der Seelsorger durch die Einrichtung der Concursprüfung geboten ist, um beurtheilen zu können, in wie weit und unter welchen Bedingungen sie ihnen ihrerseits in Beziehung auf die Schule, das Armenwesen und die Ehe-Angelegenheiten Functionen übertragen kann, deren Verbindung mit dem geistlichen Amte für den Staat, wie für die Kirche wünschenswerth ist.

Die Regierung Euerer Majestät darf und muß daher das Verlangen stellen, daß die über die Concurs-Prüfungen zu erlassenden Verfügungen, bevor sie in Ausführung kommen, zu ihrer Kenntniß gebracht werden, damit sie das, was sie von ihrem Standpunkte aus wünschen muß, in Anregung bringen, und auf allfällige Schwierigkeiten aufmerksam machen könne. Die versammelten Bischöfe haben nicht verkannt, daß die für die Pfarr-Concurs-Prüfung bisher geltenden Anordnungen vieles Zweckmäßige enthalten, und daß es nothwendig sei, überall, wo nicht ausnahmsweise Verhältnisse eine Ausnahme begründen, ein übereinstimmendes Verfahren zu beobachten. Deßhalb haben sie sich über folgende Bestimmungen geeiniget:

„Die Pfarr-Concurs-Prüfung soll in jeder Diöcese jährlich zum wenigsten einmal und zwar mündlich und schriftlich vorgenommen werden."

„Gegenstände dieser Prüfung sind: 1. Dogmatik, 2. Erläuterung der heiligen Schrift nach der Vulgata, 3. Moral und Pastoral sammt Liturgik mit vorherrschend praktischer Richtung, 4. Kirchenrecht, 5. Vollständiger Entwurf und theilweise Ausarbeitung einer Predigt, 6. Mündlicher Vortrag, 7. Katechese."

„Zur Erlangung jedes Amtes selbstständiger Seelsorge ist erforderlich, daß der Bewerber die Pfarr-Concurs-Prüfung mit gutem Erfolge bestanden habe."

„In wie fern für Canonicate, mit welchen zwar die Verpflichtung zur Seelsorge, aber kein selbstständiges Seelsorgsamt verbunden ist, die Pfarr-Concurs-Prüfung nothwendig sei, bleibt dem Ermessen des Diöcesan-Bischofes überlassen."

„Zur Pfarr-Concurs-Prüfung sollen nur Solche zugelassen werden, welche seit wenigstens drei Jahren die Befugniß zur Verwaltung der Seelsorge erlangt haben."

„Die Concursprüfung hat in der Regel für sechs Jahre zu gelten, doch kann durch Provinzial-Concilium ein längerer oder kürzerer Zeitraum bestimmt werden."

„Nur die diensthuenden oder emeritirten Professoren der Theologie, jene Doctoren der Theologie, welche zu Erlangung dieser Würde sich den strengen Prüfungen unterzogen, und solche Männer, welche sich in einem theologischen Fache als Schriftsteller ausgezeichnet haben, dürfen von Ablegung der Pfarr-Concurs-Prüfung dispensirt werden."

„Von Wiederholung derselben kann der Bischof auch Solche loszählen, welche als Seelsorger oder in anderer Weise ihre theologischen Kenntnisse hinreichend erprobt haben."

„Kein Bischof ist verbunden, die Pfarr-Concurs-Prüfung, welcher sich ein Bewerber in einer fremden Diöcese unterzogen hat, als für Pfründen seines Sprengels genügend anzuerkennen."

Diese Anordnungen enthalten nichts, wogegen die Regierung Einsprache erheben müßte; im Gegentheile genügen sie jedem Interesse, welches der Staat an der Einrichtung dieser Prüfung haben kann. Allein es liegt keine Bürgschaft vor, daß die gefaßten Beschlüsse von den Bischöfen und ihren Nachfolgern, als sie rechtlich verbindend angesehen werden. Mit Rücksicht auf dieses Verhältniß glaubt der treugehorsamste Ministerrath den ehrfurchtsvollen Antrag stellen zu sollen, Euere Majestät geruhen anzuordnen, daß die vollständige Durchführung der von den versammelten Bischöfen über die Pfarr-Concurs-Prüfung getroffenen Bestimmungen kein Hinderniß finde, unter dem Vorbehalte, daß dieselben nicht ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache abgeändert werden, und daß wo und in so weit als diese Beschlüsse nicht zur Richtschnur genommen werden,

bei der Pfarr-Concurs-Prüfung nach den bisherigen Anordnungen vorgegangen werde.

Von der Ansicht ausgehend, daß Alles, was auf den Staat Einfluß nehmen könne, der Verfügung des Staates unterstehe, erließ die Oesterreichische Gesetzgebung über den Gottesdienst der katholischen Kirche die genauesten Anordnungen, deren viele jedoch längst in Vergessenheit gerathen sind. Dagegen erklären die versammelten Bischöfe mit Berufung auf §. 2 der Grundrechte, daß sie fernerhin den Gottesdienst, und alles darauf bezügliche inner der Gränzen der allgemeinen Staatsgesetze selbstständig anordnen, und nur den Geist und die Gesetze der katholischen Kirche dabei zur Richtschnur nehmen werden. Der treugehorsamste Ministerrath muß den von den Bischöfen erhobenen Anspruch als begründet erkennen.

Allerdings ist es für die Regierung von Wichtigkeit, daß das Recht, den Gottesdienst zu ordnen, stets mit weiser Vorsicht geübt werde, um so mehr, da die Versammlungen, welche die Ausübung eines gesetzlich gestatteten Cultus zum ausschließlichen Zwecke haben, von den gesetzlichen Beschränkungen des Versammlungsrechtes entbunden sind. Auch hat die Staatsgewalt unstreitig wie das Recht, so die Pflicht, Fürsorge zu tragen, daß nicht unter dem Vorwande gottesdienstlicher Handlungen die Ruhe gestört, oder die Sicherheit gefährdet werde, und der treugehorsamste Ministerrath behält sich vor, zu diesem Zwecke Euerer Majestät gesetzliche Bestimmungen vorzuschlagen, welche sich auf den Gottesdienst aller Religionsgesellschaften zu beziehen haben werden. Aber die versammelten Bischöfe haben ausgesprochen, daß sie es sich zur Pflicht machen, Alles, was an der bestehenden Gottesdienstordnung zweckmäßig und heilsam ist, sorgsam aufrecht zu halten, und daß keine Abänderung ohne Zustimmung der Provinzial-Synode gemacht werden solle; sie haben ausgesprochen, daß sie in der veränderten Stellung der Gesetzgebung eine doppelte Aufforderung finden, jeder willkürlichen Neuerung und jedem Mißbrauche, welcher sich beim Gottesdienste einschleichen könnte, mit unermüdlicher Thätigkeit zu begegnen. Zwar kehrt auch hier die Schwierigkeit hinsichtlich der Geltung der Beschlüsse zurück. Dennoch glaubt der treugehorsamste Ministerrath in Berücksichtigung des der Kirche verbürgten Rechtes, die kirchlichen Angelegenheiten, zu welchen der Gottesdienst vor allem Andern gehört, selbstständig zu ordnen, darauf

einrathen zu sollen, Euere Majestät geruhen zu genehmigen, daß es jedem Bischofe freistehe, den Gottesdienst seiner Diöcese im Sinne der eben erwähnten, von den versammelten Bischöfen gefaßten Beschlüsse zu ordnen und zu leiten.

Die versammelten Bischöfe haben endlich auch die Bitte gestellt, „Daß die Regierung Euerer Majestät der Feier des Sonntages und der wenigen katholischen Feiertage ihren Schutz nicht entziehe, und wie bisher Alles, was die Heiligung dieser Tage stört, ferne halte."

Der treugehorsamste Ministerrath erkennt die Nachtheile und Störungen, welche entstehen müßten, wenn dieser Gegenstand dem Bereiche polizeilicher Aufsicht gänzlich entzogen würde, und die Staatsgewalt in keiner Beziehung die Rücksichten, welche die Staatsbürger einander hinsichtlich der äußern Darstellung ihrer religiösen Ueberzeugung schuldig sind, durch ihr Einschreiten aufrecht halten wollte. Die eigenthümlichen Verhältnisse einzelner Kronländer bieten jedoch in dieser Beziehung Schwierigkeiten, welche es nothwendig machen, die genaue Reglung des Gegenstandes einem späteren Zeitpunkte vorzubehalten; Euere Majestät dürften sich jedoch bewogen finden, anzuordnen, daß indessen die Behörden angewiesen werden, auf Grundlage der bestehenden Gesetze darüber zu wachen, daß an Orten, wo die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet, die Feier der Sonn- und Festtage nicht durch geräuschvolle Arbeiten oder durch öffentlichen Handelsbetrieb gestört werde.

Geruhen Euere Majestät den gestellten Anträgen die Allerhöchste Genehmigung zu ertheilen, und den ehrfurchtsvoll Unterzeichneten zu ermächtigen, die Eingaben der bischöflichen Versammlung in Gemäßheit der in diesem allerunterthänigsten Vortrage entwickelten Ansichten zu erledigen.

Wien, am 7. April 1850. Thun.

Auf diesen Vortrag erließ der Kaiser nachstehende zwei allerhöchste Verordnungen:

A.

Kaiserl. Verordnung vom 18. April 1850,
betreffend das Verhältniß der katholischen Kirche zur Staatsgewalt.

Zum Vollzug der durch §. 2 des Patentes vom 4. März 1849 der katholischen Kirche verbürgten Rechte, genehmige Ich

über Antrag Meines Ministers des Cultus und Unterrichtes und auf Einrathen Meines Ministerrathes für alle Kronländer Meines Reiches, für welche jenes Patent erflossen ist, nachstehende Bestimmungen:

§. 1. Sowohl den Bischöfen, als den ihnen unterstehenden Gläubigen steht es frei, sich in geistlichen Angelegenheiten an den Papst zu wenden, und die Entscheidungen und Anordnungen des Papstes zu empfangen, ohne dabei an eine vorläufige Zustimmung der weltlichen Behörden gebunden zu sein.

§. 2. Den katholischen Bischöfen steht es frei, über Gegenstände ihrer Amtsgewalt und innerhalb der Gränzen derselben an ihren Clerus und ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörde Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen; sie haben jedoch von ihren Erlässen, in so ferne sie äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kund gemacht werden sollen, gleichzeitig den Regierungsbehörden, in deren Bereich die Kundmachung erfolgen, oder die Anwendung geschehen soll, Abschriften mitzutheilen.

§. 3. Die Verordnungen, durch welche die Kirchengewalt bisher gehindert war, Kirchenstrafen, die auf bürgerliche Rechte keine Rückwirkung üben, zu verhängen, werden außer Kraft gesetzt.

§. 4. Der geistlichen Gewalt steht das Recht zu, Jene, welche die Kirchenämter nicht der übernommenen Verpflichtung gemäß verwalten, in der durch das Kirchengesetz bestimmten Form zu suspendiren oder abzusetzen, und sie der mit dem Amte verbundenen Einkünfte verlustig zu erklären.

§. 5. Zur Durchführung des Erkenntnisses kann die Mitwirkung der Staatsbehörden in Anspruch genommen werden, wenn denselben der ordnungsmäßige Vorgang der geistlichen Behörde durch Mittheilung der Untersuchungsacten nachgewiesen wird.

§. 6. Mit der Durchführung dieser Bestimmungen ist Mein Minister des Cultus und Unterrichtes beauftragt.

Meine Behörden sind anzuweisen, daß, wenn ein katholischer Geistlicher seine Stellung und die ihm in derselben für kirchliche Zwecke zustehenden Befugnisse zu anderen Zwecken in der Art mißbraucht, daß seine Entfernung vom Amte für nothwendig erkannt wird, sie sich deßhalb vorerst mit seinen kirchlichen Vorgesetzten ins Einvernehmen setzen.

Den Gerichtsbehörden ist zu verordnen, daß, wenn ein

katholischer Geistlicher wegen Verbrechen oder Vergehen verurtheilt wird, dem Bischofe die Verhandlungsacten auf sein Verlangen mitgetheilt werden.

In der Mir zustehenden Ernennung der Bischöfe erkenne Ich ein von Meinen erlauchten Vorfahren überkommenes Recht, welches Ich gewissenhaft zum Heile und zum Frommen der Kirche und des Reiches auszuüben gedenke. Um bei der Auswahl der Person das Beste der Kirche zu wahren, werde Ich stets geneigt sein, bei Besetzung von Bisthümern, wie dieß auch bisher in Uebung war, den Rath von Bischöfen, und namentlich von Bischöfen der Kirchenprovinz, in welcher das Bisthum erlediget ist, zu hören.

Ueber die bei Ausübung der landesfürstlichen Rechte in Betreff der Besetzung geistlicher Aemter und Pfründen zu beobachtende Form hat Mein Minister des Cultus und Unterrichtes Mir die geeigneten Anträge zu erstatten.

Zur Durchführung der von der Versammlung der Bischöfe in Betreff der Bedingung zur Erlangung von Domherrnstellen, der Domicellar-Canonicate, dann in Betreff der Wahl-Capitel zu Olmütz und Salzburg beschlossenen Maßregeln sind die Bischöfe, in so weit Meine Regierung dazu mitzuwirken berufen ist, kräftigst zu unterstützen.

Die vollständige Durchführung der von der Versammlung der Bischöfe über die Pfarr-Concurs-Prüfung getroffenen Bestimmungen soll, unter dem Vorbehalte, daß dieselben nicht ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache abgeändert werden, kein Hinderniß finden, jedoch soll dort, wo, und in so weit, als jene Beschlüsse nicht zur Richtschnur genommen werden, bei der Pfarr-Concurs-Prüfung nach den bisherigen Anordnungen vorgegangen werden.

Ich genehmige, daß es jedem Bischofe freistehen soll, den Gottesdienst in seiner Diöcese im Sinne der von der Versammlung der Bischöfe gefaßten Beschlüsse zu ordnen und zu leiten.

Meine Behörden sind anzuweisen, auf Grundlage der bestehenden Gesetze darüber zu wachen, daß an Orten, wo die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet, die Feier der Sonn- und katholischen Festtage nicht durch geräuschvolle Arbeiten oder durch öffentlichen Handelsbetrieb gestört werde.

Im Uebrigen nehme Ich den Inhalt der Mir vorgelegten Eingaben der Versammlung der Bischöfe zur Kenntniß, und

ermächtige Meinen Minister des Cultus und Unterrichtes, solche in Gemäßheit der in diesem Vortrage entwickelten Ansichten zu erledigen. Ueber die noch unerledigten Fragen sind Mir die geeigneten Anträge mit thunlicher Beschleunigung zu erstatten, und insoferne ein Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle nothwendig ist, sind hiezu die nöthigen Vorbereitungen und Einleitungen zu treffen.

Dieses Einvernehmen wird sich auch auf die Regelung des Einflusses zu erstrecken haben, der Meiner Regierung gewahrt werden muß, um von geistlichen Aemtern und Pfründen im Allgemeinen Männer fern zu halten, welche die bürgerliche Ordnung gefährden könnten.

Wien am 18. April 1850.

Franz Joseph. m. p.

Thun. m. p.

B.

Kaiserl. Verordnung vom 23. April 1850,

betreffend das Verhältniß der Kirche zum öffentlichen Unterricht.

In Erwägung der §§. 2, 3 und 4 des Patentes vom 4. März 1849 genehmige Ich, nach dem Antrage Meines Ministers des Cultus und Unterrichtes und über Einrathen Meines Ministerrathes, für alle Kronländer, für welche jenes Patent erflossen ist, nachstehende Bestimmungen:

§. 1. Niemand kann an niederen oder höheren öffentlichen Lehranstalten als katholischer Religionslehrer oder Professor der Theologie wirken, ohne die Ermächtigung hiezu von dem Bischofe erhalten zu haben, in dessen Diöcese sich die Anstalt befindet.

§. 2. Der Bischof kann die Jemanden ertheilte Ermächtigung jederzeit wieder entziehen; die bloße Entziehung dieser Ermächtigung macht jedoch einen von der Regierung angestellten Lehrer nicht des ihm gesetzlich zustehenden Anspruches auf einen Ruhegehalt verlustig.

§. 3. Es bleibt Sache der Regierung, Männer, welche vom Bischofe die Ermächtigung zum Vortrage der Theologie erhalten haben, an den theologischen Facultäten zu Professoren zu ernennen, oder als Privatdocenten zuzulassen, und diese verwalten ihr Amt nach Maßgabe der akademischen Gesetze.

§. 4. Dem Bischofe steht es frei, seinen Alumnen die Vorträge, welche sie an der Universität zu besuchen haben, und deren Reihenfolge vorzuzeichnen, und sie darüber in seinem Seminarium prüfen zu lassen.

§. 5. Zu den strengen Prüfungen der Candidaten der theologischen Doctorswürde ernennt der Bischof die Hälfte der Prüfungs-Commissäre aus Männern, welche selbst den theologischen Doctorsgrad erlangt haben.

§. 6. Es kann Niemand die theologische Doktorswürde erlangen, der nicht vor dem Bischofe, oder dem von ihm Beauftragten, das tridentinische Glaubensbekenntniß abgelegt hat.

Mit der Durchführung dieser Bestimmungen ist Mein Minister des Cultus und Unterrichtes beauftragt.

Franz Joseph m. p.

Thun m. p.

Nach Emanirung dieser beiden kaiserl. Dekrete ließ endlich das k. k. Ministerium im Auftrag Sr. Majestät den hochw. Bischöfen nachstehende Eröffnung auf ihre Eingabe vom 30. Mai 1849 zugehen:

Die versammelten Bischöfe haben es für nöthig erachtet, sich in ihrer Zuschrift vom 30. Mai vorigen Jahres zuvörderst im Allgemeinen über die Stellung zu erklären, welche die katholische Kirche in Anspruch nimmt, und die Ueberzeugung ausgedrückt, daß die Regierung Seiner Majestät, während sie anderen Religionsgesellschaften neue Rechte verleihe, die alten, wohlerworbenen Rechte der katholischen Kirche anerkenne und zu beschützen bereit sei.

Sie werden in diesem Vertrauen sich nicht täuschen. Die Regierung Seiner Majestät ist von dem Grundsatze ausgegangen, daß die Ueberzeugungen, welche den Menschen mit einer höheren Welt verknüpfen, dem heiligsten Bereiche der Freiheit angehören, und enthielt sich auf dieselben auch nur mittelbar einzuwirken, unter der Voraussetzung, daß es sich um wahrhaft religiöse Ueberzeugungen, also um solche handle, welche den Pflichten, ohne deren Erfüllung ein wohlgeordnetes Staatsleben unmöglich ist, zur festen Stütze dienen. Deßwegen wurden die bürgerlichen und politischen Rechte von dem Religionsbekenntnisse un-

abhängig gemacht, und hinsichtlich der Rechte, welche der §. 2 des mehrerwähnten a. h. Patentes vom 4. März 1849 zusichert, alle gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften einander gleichgestellt.

Dadurch sind aber die besonderen Rechtsverhältnisse, welche sich zwischen Oesterreichs Herrschern und der katholischen Kirche seit Jahrhunderten entwickelt haben, weder aufgehoben noch in Frage gestellt. Auch wird die Regierung Sr. Majestät, während sie jeder Religionsgesellschaft die gesetzlich zugesicherte Freiheit gewährt, der Kirche, von welcher eine so große Mehrzahl der Staatsbürger für so wichtige, geistige Interessen Befriedigung erwartet, stets die sorgsamste Berücksichtigung zuwenden.

Die versammelten Bischöfe haben ferner den Zusatz, daß die Kirchen und Religionsgesellschaften wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen seien, zum Gegenstande einer Erläuterung gemacht, und sie beziehen ihn ganz im Sinne des Gesetzgebers auf die Erfüllung jener allgemeinen Bürgerpflichten, welche den Wirkungskreis der katholischen Kirche nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr durch ihre Lehren und Ermahnungen geheiligt werden.

Im Uebrigen hat die Regierung Seiner Majestät niemals verkannt, daß die katholische Kirche auf dem festen Grunde der Ueberzeugung, daß sie nicht nur ihre Glaubens- und Sittenlehre, sondern auch die Grundzüge ihrer Verfassung durch göttliche Offenbarung empfangen habe, nicht wie andere Gesellschaften ihre eigenen Gesetze willkührlich ändern könne, und daß daher jede Staatsgewalt, die eine Verständigung über ihre Beziehungen zur katholischen Kirche wünscht, jene Gesetze anerkennen müsse.

Die versammelten Bischöfe gehen von der Voraussetzung aus, daß durch §. 2 der Grundrechte die Hemmnisse, welche ihrem Verkehr mit dem heiligen Stuhle bisher im Wege standen, vollkommen gehoben seien, und weder für sie, noch für die ihnen unterstehenden Gläubigen fernerhin eine Schwierigkeit obwalten werde, sich in geistlichen Dingen an den Papst zu wenden, oder die Entscheidungen und Anordnungen desselben zu empfangen.

Sie sprechen ferner die zuversichtliche Erwartung aus, daß in Folge der zugesicherten Selbstständigkeit der Kirchenverwaltung ihnen stets werde gestattet sein, über Gegenstände ihrer

Amtsgewalt an ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörden Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen.

Die kaiserliche Regierung erkennt diese Anforderungen für wohlbegründet, und hält jedes Mißtrauen gegen den heiligen Stuhl und den katholischen Episkopat ihrer unwürdig.

Darum ist in der sub A *) anruhenden Verordnung vom 18. l. M. hinsichtlich des Verkehrs mit Rom festgesetzt worden:

„Sowohl den katholischen Bischöfen, als den ihnen unterstehenden Gläubigen steht es frei, sich in geistlichen Angelegenheiten an den Papst zu wenden, und die Entscheidungen und Anordnungen des Papstes zu empfangen, ohne dabei an eine vorläufige Zustimmung der weltlichen Behörden gebunden zu sein."

Diese gesetzliche Bestimmung wird in dem Sinne, in welchem sie gegeben ward, und ohne kleinliche Verkümmerung durchgeführt werden; doch hält das Ministerium es für wünschenswerth, daß die hochwürdigsten Bischöfe aus eigener Wahl sich bestimmt fühlen, in Parteisachen sich wie bisher des zu Rom angestellten kaiserlichen Agenten zu bedienen.

Eine vieljährige Erfahrung hat für die Unzukömmlichkeiten, welche mit der Benützung von Privatagenten verbunden sind, hinreichende Beweise gegeben und die eigennützigen Berechnungen, deren dieselben sich nicht selten schuldig machen, bringen nicht nur den betreffenden Parteien Nachtheil, sondern veranlassen auch ungerechte Beschwerden wider den päpstlichen Stuhl.

Auch in Betreff des Verkehrs, welcher zwischen dem Bischofe und der ihm anvertrauten Diöceſe zum Behufe der Oberleitung einzutreten hat, ist den Wünschen der hochwürdigsten Bischöfe entsprochen: denn Seine Majestät haben laut obiger Beilage zu verordnen geruht:

„Den katholischen Bischöfen steht es frei, über Gegenstände ihrer Amtsgewalt, und innerhalb der Gränzen derselben, an ihren Clerus und ihre Gemeinden ohne vorläufige Genehmigung der Staatsbehörde Ermahnungen und Anordnungen zu erlassen; sie haben jedoch von ihren Erlässen, insofern sie äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kund gemacht werden sollen, gleichzeitig den Regierungsbehörden, in deren Bereich die Kundmachung erfolgen, oder die Anordnung geschehen soll, Abschriften mitzutheilen."

*) Siehe oben lit. A.

Provinzialconcilien und Diöcesansynoden zu halten, hat die österreichische Regierung niemals verboten.

Umsoweniger wird sie jetzt hindernd entgegentreten, daß sie unter den von den Kirchengesetzen vorgeschriebenen Bedingungen wieder abgehalten werden.

Jedoch erwartet die Regierung Seiner Majestät, daß ihr vorher die Bestimmungen, nach welchen sie einberufen werden sollen, werden bekannt gegeben, und daß die auf denselben beschlossenen Anordnungen, insofern sie äußere Wirkungen nach sich ziehen, oder öffentlich kundgemacht werden sollen, den Regierungsbehörden werden mitgetheilt werden.

Die versammelten Bischöfe haben in ihrer Zuschrift vom 16. Juni v. J. erklärt, daß wenn die Lebensthätigkeit der Kirche sich kraftvoll erneuern soll, sie auch in Betreff der Gerichtsbarkeit wieder in Uebung ihres Rechtes eintreten müsse.

Die Regierung Seiner Majestät geht von dem Grundsatze aus, daß, gemäß §. 2 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849, über kirchliche Angelegenheiten von den kirchlichen Behörden, und nach Maßgabe der Kirchengesetze zu entscheiden sei.

Die hochwürdigsten Bischöfe deuten jedoch selbst auf die Nothwendigkeit hin, Einleitungen zu treffen, um über einige wichtige Punkte der geistlichen Gerichtsordnung nähere Bestimmungen zu erzielen, nachdem die Entwicklung des Gewohnheitsrechtes in ihren Diöcesen durch vieljährige Unterbrechung der geistlichen Gerichtsbarkeit gehemmt wurde.

Die Regierung darf sich der Erwartung hingeben, daß diese Einleitungen so schnell als es die Natur der Sache gestattet, werden getroffen und deren Ergebnisse ihr mitgetheilt werden.

Vorläufig muß sie jedoch für den Fall, daß die geistliche Behörde eine Unterstützung von Seite der Staatsgewalt anspricht, sich vorbehalten, in die Untersuchungsacten Einsicht zu nehmen und sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß der Vorgang den Kirchengesetzen, auf welche es dabei allein ankömmt, vollkommend entsprechend sei. Demgemäß sind über die geistliche Gerichtsbarkeit durch die §§. 3 bis 5 der Allerhöchsten Verordnung vom 18. l. M. nachstehende Bestimmungen getroffen worden:

„Die Gesetze und Verordnungen, welche der Kirchengewalt verwehrten, Kirchenstrafen, die auf bürgerliche Rechte keine Rückwirkung üben, zu verhängen, werden außer Kraft gesetzt."

„Der geistlichen Gewalt steht das Recht zu, Jene, welche die Kirchenämter nicht der übernommenen Verpflichtung gemäß verwalten, in der durch das Kirchengesetz bestimmten Form zu suspendiren oder abzusetzen, und sie der mit dem Amte verbundenen Einkünfte verlustig zu erklären."

„Zur Durchführung des Erkenntnisses kann die Mitwirkung der Staatsbehörden in Anspruch genommen werden, wenn denselben der ordnungsmäßige Vorgang der geistlichen Behörde durch Mittheilung der Untersuchungsacten nachgewiesen wird."

Die versammelten Bischöfe haben im Geiste der Kirche, welche sie vertreten, es ausgesprochen, daß geistlicher Aemter und Pfründen nur Solche würdig seyen, welche geeignet sind, wie in jeder christlichen Tugend, so auch in Erfüllung der Pflichten gegen die bürgerliche Obrigkeit der christlichen Gemeinde mit Wort und Beispiel vorzuleuchten.

Die Regierung Seiner Majestät vertraut darauf, daß jeder Vorsteher der katholischen Kirche diesen Grundsatz sowohl bei Candidaten von geistlichen Aemtern, als auch bei schon angestellten Geistlichen durchführen und die Hand bieten werde, um Geistliche, welche ihren heiligen Wirkungskreis auf eine dem Staate gefährliche Weise mißbrauchen, unschädlich zu machen.

Durch jede Abweichung von dieser Regel geriethe die Staatsgewalt in eine traurige Collision zwischen der Pflicht, die ihr als Hüterin der Ordnung obliegt, und ihrem Wunsche, sogar den Schein eines Eingriffes in kirchliche Rechte zu vermeiden.

In der Hoffnung, daß es, wenn solche traurige Fälle sich ereignen, stets möglich sein werde, im Einverständnisse mit dem betreffenden Bischofe vorzugehen, haben Seine Majestät mit a. h. Entschließung vom 18. l. M. anzuordnen geruht, daß, wenn ein Geistlicher seine Stellung und die ihm in derselben für kirchliche Zwecke zustehenden Befugnisse zu anderen Zwecken in der Art mißbraucht, daß seine Entfernung vom Amte sich der Regierung als nothwendig darstellt, die weltlichen Behörden sich deshalb vorerst an seinen kirchlichen Vorgesetzten zu wenden haben. Es werden zu dem Ende die geeigneten Weisungen an die Behörden erlassen werden. Andererseits entspricht es der Gerechtigkeit, daß, wofern ein Geistlicher von den weltlichen Gerichten wegen Verbrechen oder Vergehen verurtheilt wird, der Bischof in die Möglichkeit versetzt werde, zum Behufe der Verhängung einer geistlichen Strafe sowohl den Thatbestand als

auch die Schuldbarkeit des Verbrechens selbstständig zu beurtheilen. Daß der Bischof zu dem Ende vor Vollzug der Strafe von der Verurtheilung in Kenntniß gesetzt werde, ist bereits durch die bestehenden Gesetze angeordnet. Auch die Mittheilung der Acten ist schon bisher nicht verweigert worden. Seine Majestät haben jedoch nunmehr anzuordnen geruht, daß den Gerichten ausdrücklich zur Pflicht gemacht werde, in solchen Fällen die Acten dem Bischofe auf sein Verlangen mitzutheilen.

In der Seiner Majestät zustehenden Ernennung der Bischöfe erkennen Allerhöchstdieselben ein von Ihren erlauchten Vorfahren überkommenes Recht, welches Sie gewissenhaft zum Heile und zum Frommen der Kirche und des Reiches auszuüben gedenken. Um bei der Auswahl der Person das Beste der Kirche zu wahren, werden Seine Majestät, wie dies auch bisher in Uebung war, sich stets geneigt finden, bei Besetzung von Bisthümern den Rath von Bischöfen, und namentlich von Bischöfen der Kirchenprovinz, in welcher das Bisthum erledigt ist, zu hören. Seine Majestät haben Allerhöchst Ihre Regierung beauftragt, den hochwürdigsten Bischöfen diese Erklärung zu ihrer Beruhigung zu ertheilen, und zugleich angeordnet, über die Form, in welcher die landesfürstlichen Rechte in Betreff der Besetzung geistlicher Aemter und Würden künftig geübt werden sollen, eine Verhandlung einzuleiten. Insofern es erforderlich ist, wird hierüber das Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhle herbeigeführt werden.

Diesem Einvernehmen bleibt auch die Regelung des Einflusses vorbehalten, welcher der Regierung Seiner Majestät gewahrt werden muß, um von geistlichen Aemtern und Pfründen, zu welchen nicht Seine Majestät ernennt, Männer ferne zu halten, deren Wirksamkeit der bürgerlichen Ordnung Gefahr droht.

Der kaiserlichen Regierung kann es nur willkommen sein, wenn die Bedingungen zur Erlangung einer Domherrnstelle, durch welche man dem Verdienste und der Erfahrung den gebührenden Vorzug zu sichern strebte, die kirchliche Anerkennung erhalten. Sie sieht der baldigen Mittheilung entgegen, daß dies geschehen sei.

Daß bei Verleihung von Aemtern und Würden nur Befähigung und Verdienst in Anschlag gebracht werden dürfe, ist ein Grundsatz, an welchem die Regierung Seiner Majestät stets

festhalten wird. Die versammelten Bischöfe haben für nothwendig erkannt, daß auch im kirchlichen Bereiche jede Abweichung von dieser Regel ausgeschlossen werde, und beschlossen dahin zu wirken, daß das Erforderniß adeliger Geburt, welches noch für mehrere Domherrnstellen besteht, in so weit die in der Stiftung gesetzten und angenommenen Bedingungen es zulassen, aufgehoben, und das Institut der Domicellar-Domherrn dem Erlöschen entgegengeführt werde.

Die Regierung Seiner Majestät zollt ihren vollen Beifall; sie wünscht, daß die dazu nöthigen Einleitungen sobald als möglich getroffen werden, und wird denselben, in so weit sie dabei mitzuwirken hat, die kräftigste Unterstützung gewähren. Dasselbe gilt hinsichtlich der Bestimmungen, welche die versammelten Bischöfe bei den Wahlen der Erzbischöfe von Salzburg und Olmütz eingeführt zu sehen wünschten.

Die Wünsche der Bischöfe in Betreff der Betheiligung der Geistlichen an der von allen Staatsbürgern zu tragenden Last der Vorspannsleistung und Militär-Einquartirung, dann hinsichtlich der Befreiung der Candidaten des geistlichen Standes von der Militärpflicht werden gerechte Würdigung finden.

Die Regierung Seiner Majestät weiß, welche hohe Bedeutung die sittlich religiöse Bildung für die Gesellschaft habe, und wird die Rechte, welche der Kirche in dieser Beziehung zustehen, stets ehren und schützen. Sie erkennt es als Grundsatz an, daß Niemand an irgend einer für Katholiken bestimmten Unterrichtsanstalt als Lehrer der Religion oder der theologischen Wissenschaft wirken könne, ohne hiezu von dem Bischofe, in dessen Diöceſe die Anstalt sich befindet, die Ermächtigung erhalten zu haben und daß es dem Bischofe jederzeit frei stehe, diese Ermächtigung wieder zurückzuziehen. Nur versteht es sich von selbst, daß dies nicht hinreichen kann, einen von der Regierung angestellten Lehrer des ihm gesetzlich zustehenden Anspruches auf einen Ruhegehalt ohne weitere Verhandlung verlustig zu machen.

Die versammelten Bischöfe haben in der Zuschrift vom 15. Juni erklärt, daß die Heranbildung der Candidaten des geistlichen Standes, und hiemit sowohl der Unterricht in der Theologie, als die Einrichtung und Leitung der geistlichen Seminarien unläugbar in den Bereich der kirchlichen Gewalt gehöre.

Was die geistlichen Seminarien betrifft, so haben die ver-

sammelten Bischöfe selbst anerkannt, daß die Staatsgewalt in dieser Hinsicht die Kirche bisher nicht beirrt, sondern vielmehr durch ihre Verordnungen unterstützt habe.

Auch in Zukunft wird kein Bischof gehindert sein, das geistliche Seminarium nach Vorschrift der Kirchengesetze zu leiten.

Die Errichtung von Knabenseminarien kann inner den Grenzen, welche §. 3. der allgemeinen Bürgerrechte vorzeichnet, keinem Anstande unterliegen.

Ueber den Unterricht in den theologischen Wissenschaften hat die bischöfliche Versammlung Beschlüsse gefaßt, welche sich nicht nur auf die Diöcesan-Lehranstalten, sondern auch auf die an den Universitäten bestehenden Facultäten der Theologie beziehen.

Bei Berücksichtigung derselben muß die kaiserliche Regierung zwischen den theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten und dem theologischen Facultätsstudium unterscheiden.

Insofern die mitgetheilten Beschlüsse die Diöcesan- und Klosterlehranstalten betreffen, erklärt das Ministerium seine volle Beistimmung, und es hätte bei Seiner Majestät sogleich die Auflassung der bisherigen, diese Gegenstände berührenden Anordnungen beantragt, wenn es dafür Bürgschaft hätte, daß diese Beschlüsse von den hochwürdigsten Bischöfen, welche sie gefaßt haben, für eine sie und ihre Nachfolger verpflichtende Richtschnur angesehen würden.

Es liegt nicht in der Absicht des Ministeriums, hinsichtlich der Einrichtung der theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten für den Staat eine die Bestimmungen des §. 3 des Allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 überschreitende gesetzgebende Macht in Anspruch zu nehmen.

Doch einerseits ist es nicht wünschenswerth, daß dem einzelnen Bischofe in dieser Beziehung ein unbeschränkter Spielraum gelassen werde; andererseits hält das Ministerium die Staatsgewalt allerdings für berechtigt, in die dießfälligen Anordnungen der geistlichen Gewalt, bevor sie in Wirksamkeit treten, Einsicht zu nehmen, und sowohl ihre Wünsche auszudrücken, als auch auf etwa obwaltende Schwierigkeiten aufmerksam zu machen. Abgesehen davon, daß der Religionsfond, aus welchem die Diöcesanlehranstalten erhalten werden, bedeutender Zuschüsse aus dem Staatsvermögen bedarf, muß es auch von der Einrichtung der Diöcesan- und Klosterlehranstalten abhängen, in wie fern der an denselben erhaltene Unterricht für die Befähi-

gung zu Lehrämtern an Universitäten und Staatsgymnasien in Anschlag gebracht werden könne. Auch erfüllt der Geistliche durch Führung der Pfarrbücher, durch Leitung der Volksschule und des Armenwesens und durch Aufnahme der Einwilligung in die Ehe, in so weit dieselbe zur Begründung bürgerlicher Rechte nothwendig ist, solche Amtsobliegenheiten, bei welchen er zugleich als Beauftragter des Staates erscheint, und welche ihm nicht anvertraut werden könnten, wenn nicht der Staatsgewalt Bürgschaft geleistet würde für eine hinreichende Bildung sichernde Einrichtung der theologischen Anstalten.

Die Universitäten sind zur Erhaltung und Fortbildung der Wissenschaft bestimmt. Unstreitig sollen sie auch auf's Leben einwirken und deßhalb ist bei Einrichtung der verschiedenen Facultäten auf die practischen Zwecke, welchen die Wissenschaft dienen soll, sorgsam Rücksicht zu nehmen. Hiezu kömmt die Eigenthümlichkeit der theologischen Wissenschaft, welche ein durch höhere Vermittlung Gegebenes zu ihrem Gegenstande hat.

Die theologischen Facultäten würden daher nicht sein, was sie sein sollen, wenn sie außer Beziehung zur kirchlichen Autorität gesetzt würden. Aber diese Beziehung ist schon dadurch gewahrt, daß der Facultäts-Professor die kirchliche Ermächtigung zum Vortrage der Theologie von dem Bischofe der Diöcese zu erhalten hat und deßhalb auch an Universitäten für die theologische Wissenschaft weder ein Professor angestellt noch ein Privatdozent zugelassen werden kann, ohne daß die Regierung sich darüber mit dem Bischofe verständigt hat.

Die theologischen Facultäten sind ihrer Stellung und Aufgabe nach für keine einzelne Diöcese bestimmt; wenn sie sich Vertrauen zu erwerben wissen, so werden Geistliche aus einem weiteren Länderbereiche sich dort vereinigen, um jene höhere Bildung zu erlangen, welcher die Vertreter der religiösen Interessen so sehr bedürfen. Deßwegen kann aber auch dem Bischofe, in dessen Diöcese die Universität liegt, die Anstellung der Professoren an der theologischen Facultät nicht überlassen werden.

Dagegen kann der Bischof, an dessen Sitze sich eine theologische Facultät befindet, auf die wissenschaftliche Heranbildung seiner Geistlichkeit den Einfluß ansprechen, welchen andere Bischöfe zu üben haben.

Dazu würde jedoch nur erforderlich sein, daß jeder Bischof, an dessen Sitze sich eine theologische Facultät befindet, eine

Diöcesanlehranstalt habe, über welche er inner den Gränzen, welche durch die Beschlüsse der bischöflichen Versammlung oder durch die bestehenden Einrichtungen gezogen werden, frei verfügen könne. Zu wünschen bliebe nur, daß seine Wahl stets auf Männer falle, welche die nöthigen Eigenschaften besitzen, um von der Regierung zugleich als Professoren an der theologischen Facultät angestellt zu werden. Um die kirchliche Geltung der theologischen Doctorswürde sicher zu stellen, erscheint es zweckmäßig, daß der Bischof die Hälfte der Prüfungs-Commissäre ernenne, und daß Jeder, welcher zu dieser akademischen Würde befördert wird, das tridentinische Glaubensbekenntniß abzulegen hat.

Seine Majestät haben die Grundsätze, nach welchen das Ministerium die Einrichtung der theologischen Studien beurtheilt, gutgeheißen, und die sub B *) beiliegende allerhöchste Verordnung vom 23. l. M. enthält hierüber nachstehende Bestimmungen:

„Niemand kann an niederen oder höheren öffentlichen Lehranstalten als katholischer Religionslehrer oder Professor der Theologie wirken, ohne die Ermächtigung hiezu von dem Bischofe erhalten zu haben, in dessen Diöcese sich die Anstalt befindet."

„Der Bischof kann die Jemanden ertheilte Ermächtigung jederzeit wieder entziehen; die bloße Entziehung dieser Ermächtigung macht jedoch einen von der Regierung angestellten Lehrer nicht des ihm gesetzlich zustehenden Anspruches auf einen Ruhegehalt verlustig."

„Männer, welche vom Bischofe die Ermächtigung zum Vortrage der Theologie erhalten haben, an den theologischen Facultäten zu Professoren zu ernennen, oder als Privatdozenten zuzulassen, bleibt der Regierung vorbehalten."

„Sie verwalten ihr Lehramt nach Maßgabe der akademischen Gesetze."

„Dem Bischofe steht es frei, seinen Alumnen die Vorträge, welche sie an der Universität zu besuchen haben, und deren Reihenfolge vorzuzeichnen, und sie darüber in seinem Seminarium prüfen zu lassen."

„Zu den strengen Prüfungen der Candidaten der theolo-

*) Siehe oben lit. B.

gischen Doctorswürde ernennt der Bischof die Hälfte der Prüfungs-Commissäre aus Männern, welche selbst den theologischen Doctorsgrad erlangt haben."

„Es kann Niemand diese Würde erlangen, der nicht vor dem Bischofe das tridentinische Glaubensbekenntniß abgelegt hat."

Zugleich haben Seine Majestät anzuordnen geruht, daß die vollständige Durchführung der Beschlüsse, welche die versammelten Bischöfe über die Einrichtung der theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten gefaßt haben, kein Hinderniß finde; unter dem Vorbehalte, daß keine Abänderung ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache werde verfügt werden; daß aber, wo und insoweit Diöcesan- und Klosterlehranstalten diese Beschlüsse nicht zur Richtschnur nehmen, nach den bisherigen Bestimmungen vorzugehen sei.

Auch haben Seine Majestät genehmigt, daß, wo in Zukunft eine theologische Facultät bestehen wird, zugleich eine Diöcesananstalt eingerichtet werde, welche der Bischof unter den angegebenen Bedingungen leite.

Die Verbesserung der Gehalte, welche die versammelten Bischöfe für die Professoren der Diöcesan-Lehranstalten beantragt haben, ist unstreitig wünschenswerth; doch kann sie gleich allen Veränderungen, mit welchen eine Vermehrung der Ausgaben verbunden wäre, erst dann in nähere Erwägung gezogen werden, wenn die Verhandlungen über den Religionsfond geschlossen seyn werden. Was den von den hochwürdigsten Bischöfen ausgedrückten Wunsch anbelangt, daß zu Wien eine höhere kirchliche Bildungsanstalt unter dem leitenden Einflusse der Bischöfe bestehe, so unterliegt es keinem Zweifel, daß eine solche Anstalt bei einer zweckmäßigen Einrichtung sehr heilsam zu wirken vermöge. Ja sie ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein dringenderes Bedürfniß als bisher, weil die der Kirche gewährte größere Freiheit das Bedürfniß nach Priestern steigert, welche mit gründlicher Vorbildung für ihre besonderen Berufszweige eine allgemeine wissenschaftliche Ausbildung verbinden. Nachdem die Leitung einer solchen Anstalt als einer rein kirchlichen den Bischöfen zusteht, so sieht die Regierung Seiner Majestät baldigen Vorschlägen der hochwürdigsten Bischöfe in dieser wichtigen Angelegenheit entgegen.

In Betreff der mittleren Schulen haben die versammelten Bischöfe den Wunsch ausgesprochen, daß ihnen überlassen werde,

an denselben die Religionslehrer unter denselben Bedingungen zu bestellen, unter welchen für den Bischof die Anstellung der Professoren der Theologie beantragt wurde. Das Ministerium muß vorerst darauf aufmerksam machen, daß in Folge der Neugestaltung dieser Lehranstalten auch der an denselben wirkende Religionslehrer eine veränderte Stellung einnehmen wird. Wenn derselbe hinter den übrigen Gymnasiallehrern an Bildung und Kenntnissen zurückstünde, so würde dieß ihm in der Achtung der Schüler schaden, und daher auf den Erfolg seiner Vorträge nachtheilig einwirken. Darum ist zu wünschen, daß kein Priester als Religionslehrer an den Gymnasien angestellt werde, welcher sich nicht gleich andern Bewerbern um ein Gymnasiallehramt über seine allgemeine Bildung ausgewiesen habe. Aus demselben Grunde ist es zweckmäßig, daß der Religionslehrer ebenso, wie dieß von andern Gymnasiallehrern verlangt wird, fähig sei, wenigstens aus zwei verwandten Fächern Unterricht zu ertheilen; sein Einfluß und sein Ansehen wird dadurch gewahrt werden. Doch auch eine andere Rücksicht weiset darauf hin. Da die vollständigen Gymnasien künftig aus acht Jahrgängen bestehen, und der Religionslehrer zu Haltung der sonn- und festtäglichen Erbauungsreden verpflichtet bleibt, so ist es nicht wohl möglich, daß für die vollständigen Gymnasien ein einziger Religionslehrer ausreiche. Wenn aber deren zwei (der Eine für das Ober-, der Andere für das Untergymnasium) angestellt werden, so sind sie weniger als alle anderen Gymnasiallehrer beschäftigt, und können daher um so leichter zugleich für den Vortrag eines ihrem Berufsstudium naheliegenden Gegenstandes verwendet werden. Wenn der Religionslehrer zugleich auch ein anderes Lehramt verwalten, wenn er ferner auf die Leitung des Gymnasiums gleich den übrigen Lehrern Einfluß nehmen soll, so muß seine Anstellung Demjenigen vorbehalten bleiben, welcher die Anstalt erhält, und die Verantwortung für den Zustand derselben trägt; sie muß daher an Staatsgymnasien der Regierung zustehen.

Im Bereiche der kirchlichen Autorität liegt es aber, die Befähigung, in der Religion Unterricht zu geben, zu beurtheilen, und die Ermächtigung dazu zu verleihen. Auch verkennt die kaiserliche Regierung nicht, wie sehr es für den Zweck des Religionsunterrichtes wünschenswerth sey, daß Der, welcher ihn ertheilt, das volle Vertrauen seines Bischofes besitze. Allein es

wird, wenigstens in der nächsten Zukunft, nicht selten der Fall eintreten, daß der Bischof einen Mann, welcher mit voller Befähigung zum Religionslehrer auch die von dem Gymnasiallehramte geforderte Bildung verbindet, nicht zu finden vermag. In Erwägung dieser Umstände hat das Ministerium die allerhöchste Genehmigung erlangt, den Religionsunterricht in nachstehender Weise zu ordnen:

Wenn an einem Staatsgymnasium die Stelle eines katholischen Religionslehrers erledigt ist, so wird nach den von den versammelten Bischöfen angetragenen Bestimmungen eine Concursprüfung abgehalten und der geeignetste Bewerber der Landesschulbehörde von dem Bischofe unter Mittheilung der Prüfungsarbeiten namhaft gemacht. Wofern wider den Bezeichneten kein politisches Bedenken obwaltet, soll von dem Vorschlage des Bischofes in der Regel nicht abgewichen werden; nur für ausnahmsweise Verhältnisse muß es der Regierung vorbehalten bleiben, einen anderen von dem Bischofe als befähigt anerkannten Priester zu wählen. Die Eigenschaft, in welcher der von dem Bischofe Bezeichnete angestellt wird, hängt aber von seiner sonstigen Befähigung ab. Hat er sich der für die Gymnasiallehramts-Candidaten vorgeschriebenen Prüfung mit gutem Erfolge unterzogen, so wird er als wirklicher Gymnasiallehrer, hat er sich dieser Prüfung gar nicht oder mit unentsprechendem Erfolge unterzogen, so wird er nur als Supplent angestellt. An den übrigen mittleren Schulen, welche Staatsanstalten sind, wird die Anstellung der Religionslehrer in derselben Weise vor sich gehen.

Die versammelten Bischöfe haben den Wunsch ausgedrückt, daß auch an den philosophischen Facultäten die katholische Religion in entsprechender Weise vertreten und die Besetzung der dort zu errichtenden oder vielmehr beizubehaltenden Lehrkanzel dem Bischofe überlassen werde.

Die Regierung Seiner Majestät erkennt, daß in einer Zeit, wo auch die Wissenschaften nicht selten eine der Religion feindliche Richtung genommen haben, die katholische Kirche sich insbesondere berufen fühlen muß, auch an der philosophischen Facultät die Sache des Christenthums zu führen, seinen Zusammenhang mit den wahrhaften Errungenschaften der Wissenschaft nachzuweisen und Mißverständnisse und Vorurtheile zu berichtigen.

Durch die freiere Einrichtung des Universitätsstudiums, welche das Lehramt nicht zum ausschließenden Rechte angestellter

Professoren macht, ist zwar ohnehin Gelegenheit geboten, ihre Anschauungsweise wissenschaftlich geltend zu machen. Indessen steht zu besorgen, daß es der Kirche nicht leicht möglich seyn werde, diese Gelegenheit zu benützen, wenn nicht für den Unterhalt des dazu auserlesenen Mannes gesorgt würde. Andererseits kann der Zweck, welchen die hochwürdigsten Bischöfe im Auge haben, nur dann erreicht werden, wenn ein Mann von ganz ausgezeichneter Befähigung für diese Lehrvorträge verfügbar ist. So sehr es daher auch für wünschenswerth erkannt wird, solche Männer an philosophischen Facultäten wirken zu sehen, so erscheint es doch nicht dem Zwecke entsprechend, dafür eigene Lehrkanzeln förmlich zu systemisiren; doch wenn der Bischof einen Mann bezeichnet, welcher vorzüglich befähigt ist, die christliche Ueberzeugung auf dem Gebiete der Wissenschaft zu vertreten, so ist das Ministerium ermächtiget, demselben, wenn wider ihn kein anderweites Bedenken obwaltet, einen angemessenen Gehalt anzuweisen.

Da die Universitäten der Länder, um deren kirchliche Verhältnisse es sich handelt, sämmtlich für eine weit überwiegend katholische Bevölkerung bestimmt sind, so soll an denselben, in so weit dieß nicht schon der Fall ist, ein Prediger angestellt und die Auswahl desselben dem Bischofe überlassen werden. Ohne Zweifel wird die Auswahl stets in jenem Geiste geschehen, in welchem die versammelten Bischöfe erklärt haben: dem Bischofe werde es Pflicht sein, dieß Amt einem Priester zu übertragen, welcher mit gründlichen Kenntnissen ausgezeichnete Rednergaben verbindet, und in jeder Hinsicht befähigt ist, auf Jünglinge einen wohlthätigen und nachhaltigen Einfluß zu üben.

Das Recht, den Religionsunterricht in den katholischen Volksschulen zu besorgen, ist der Kirche durch §. 4 des allerhöchsten Patentes vom 4. März 1849 verbürgt worden. Die Regierung Seiner Majestät ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß dieser Unterricht, um wirksam zu sein, und den in der Volksschule vorherrschenden Zweck der Erziehung zu fördern, nicht von dem anderweitigen Unterrichte getrennt, und daß die Schule nicht zum Kampfplatze entgegengesetzter Lebensanschauungen werden darf. Dagegen erkennen die hochwürdigsten Bischöfe das Recht und das Interesse an, welches auch der Staat hat, leitend und überwachend auf die Volksschulen einzuwirken, und sie finden die Ansprüche, welche Kirche und

Staat auf die Schulen machen, in der bisherigen Schulverfassung billig berücksichtiget. Die Regierung Seiner Majestät fühlt die Verpflichtung auch auf dem Gebiete der Volksschule Verbesserungen anzustreben. Der innige Zusammenhang, in welchem das Volksschulwesen mit anderen Institutionen steht, die in gänzlicher Umgestaltung begriffen sind, macht es jedoch nothwendig, die Regelung dieses Gegenstandes, in so fern es sich dabei um theilweise Aenderung der bisherigen Einrichtung handelt, noch der weiteren Verhandlung vorzubehalten. Die Regierung Seiner Majestät beabsichtiget aber dabei keineswegs, den Einfluß, welchen die Kirche auf die Volksschulen bisher geübt hat, zu beschränken oder zu beeinträchtigen.

In Betreff der Pfarrconcursprüfung muß die kaiserliche Regierung sich auf denselben Standpunkt stellen, wie in Betreff der theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten. Sie nimmt keine gesetzgebende Macht in Anspruch, sie muß aber verlangen, daß in den darüber bestehenden Anordnungen nichts ohne mit ihr gepflogene Rücksprache geändert werde. Die Beschlüsse, welche die versammelten Bischöfe über die Pfarrconcursprüfung gefaßt haben, enthalten nichts, wogegen die Regierung Einsprache erheben müßte; vielmehr genügen sie jedem Interresse, welches der Staat an der Einrichtung dieser Prüfung haben kann. Seine Majestät haben daher anzuordnen geruht, daß die vollständige Durchführung derselben kein Hinderniß finde, unter dem Vorbehalte, daß an der getroffenen Einrichtung nichts ohne mit der Regierung gepflogene Rücksprache geändert werde; daß aber, wo und insoweit als diese Beschlüsse nicht zur Richtschnur genommen werden, bei der Pfarrconcursprüfung nach den bisherigen Anordnungen vorzugehen sei.

Das Recht der katholischen Kirche, den Gottesdienst und alles darauf Bezügliche inner den Gränzen der allgemeinen Staatsgesetze selbstständig anzuordnen, ist durch §. 2 der Grundrechte unzweideutig anerkannt. Allerdings ist es für die Regierung von Wichtigkeit, daß dieses Recht immer und überall mit der wünschenswerthen Vorsicht gehandhabt werde; umsomehr, da die Versammlungen, welche die Ausübung eines gesetzlich gestatteten Cultus zum ausschließlichen Zwecke haben, von den gesetzlichen Beschränkungen des Versammlungsrechtes entbunden sind. Auch hat die Staatsgewalt unstreitig wie das Recht so die Pflicht, Fürsorge zu tragen, daß nicht unter dem

Vorwande gottesdienstlicher Handlungen die Ruhe gestört, oder die Sicherheit gefährdet werde, und die kaiserliche Regierung muß sich vorbehalten, zu diesem Zwecke gesetzliche Bestimmungen zu erlassen. Aber die versammelten Bischöfe haben ausgesprochen, daß sie es sich zur Pflicht machen, Alles, was an der bestehenden Gottesdienstordnung zweckmäßig und heilsam ist, sorgsam aufrecht zu halten, und daß keine Abänderung ohne Zustimmung der Provinzialsynode gemacht werden solle; sie haben ausgesprochen, daß sie in der veränderten Stellung der Gesetzgebung eine doppelte Aufforderung finden, jeder willkürlichen Neuerung und jedem Mißbrauche, welcher sich beim Gottesdienste einschleichen könnte, mit unermüdlicher Thätigkeit zu begegnen. Auch diesen Beschlüssen fehlt es zwar an einer allgemein und bleibend bindenden Kraft. Gleichwohl nimmt die Regierung keinen Anstand zu erklären, daß es jedem Bischofe frei stehe, den Gottesdienst in seiner Diöcese im Sinne der von den versammelten Bischöfen gefaßten Beschlüsse zu ordnen und zu leiten.

Die versammelten Bischöfe haben in der Zuschrift vom 16. Juni v. J. das Ansuchen gestellt, die Regierung Seiner Majestät wolle der Feier des Sontags und der wenigen katholischen Festtage ihren Schutz nicht entziehen, und wie bisher Alles, was die Heiligung dieser Tage stört, ferne halten. Das Ministerium erkennt die Nachtheile und Störungen, welche zu besorgen stünden, wenn dieser Gegenstand dem Bereiche polizeilicher Aufsicht gänzlich entzogen würde.

Die eigenthümlichen Verhältnisse einzelner Kronländer bieten aber Schwierigkeiten, welche es nothwendig machen, die definitive Regelung dieses Gegenstandes einem spätern Zeitpunkte vorzubehalten. Inzwischen werden jedoch zufolge allerhöchster Entschließung vom 18. l. M. die Behörden angewiesen werden, auf Grundlage der bestehenden Gesetze darüber zu wachen, daß an Orten, wo die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet, die Feier der Sonn- und Festtage nicht durch geräuschvolle Arbeiten oder durch öffentlichen Handelsbetrieb gestört werde.

Da die Zahl der katholischen Festtage für die österreichischen Länder auf Grundlage eines zwischen dem päpstlichen Stuhle und dem Landesfürsten gepflogenen Einvernehmens festgestellt wurde, so ergibt sich daraus von selbst, daß eine Vermehrung derselben ohne Zustimmung der Regierung nicht eintreten könne.

Die hochwürdigsten Bischöfe werden in diesen Mittheilungen

eine Bürgschaft finden, daß es der kaiserlichen Regierung Ernst ist, den Rechten der katholischen Kirche den gegebenen Zusicherungen gemäß volle Geltung zu gewähren, und die Vorsteher derselben in den Stand zu setzen, zur Belebung höherer Interessen und Bestrebungen ihre volle Wirksamkeit zu entwickeln. Die Gegenstände, über welche die Verhandlung noch nicht beendigt ist, werden mit möglichster Beschleunigung der Entscheidung entgegengeführt werden.

Inhaltsverzeichniß

des

zweiunddreißigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Die Verwerfung des ὁμοούσιος zu Antiochien. Frohschammer. 3
Die Ketzertaufe. Zweiter Artikel. Mattes. 24
Kritik der Dischinger'schen Principien der speculativen Trinitätslehre. Zweiter Artikel. Zukrigl. 70
Die germanischen und romanischen Völker in ihrem Verhältnisse zur Kirche. Gams. 179
Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte. Kuhn. 249
Nachklänge der Lehre vom Primat bei den Nestorianern und Monophysiten des Orients. Denzinger. 355
Erklärung von Gen. 4, 3—7. Krüger. 375
Ueber die scientia media und ihre Verwendung für die Lehre von der Gnade und Freiheit. Schwane. 394
Zur Homiletik. Mast. 517

II. Recensionen.

Amberger, Pastoraltheologie. Bendel. 590
Bähring, Thomas von Kempen. Hefele. 344
Beidtel, die kirchlichen Zustände in Oestreich. Hefele. . . 112
Brandes, P. Carl, der Papst als Fürst des Kirchenstaats. Drey. 325
Buß, der Kampf der Kirche gegen den Staat. Hefele. . . 157
Caspari, über den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas. Welte. 491
Deutinger, die ältern Matrikeln des Bisthums Freysing. Drey. 322
Diemer, deutsche gedichte des XI. und XII. jahrhunderts. Aufgefunden im regulierten chorherrnstifte zu Vorau in der Steiermark 600

Digitized by Google

Seite

Dieringer, Dogmatik, zweite Aufl. Drey. 576
Dupanloup, die weltliche Souverainetät des Papstes. Drey. 167
Feßler, über die Provincial- und Diöcesansynoden. Drey. . 460
Förster, Predigten, Homilien und Umblick ꝛc. Bendel. . . 632
Gärtner, kath. Kirchenthum in Predigten. Bendel. . . . 632
Güntner, Hermeneutica biblica generalis. Welte. . . 609
Höfliger, die christliche Kirche und ihr Verhältniß zum Staate. Hefele. 624
Hungari, Musterpredigten. Bendel. 631
Ketteler, Predigten. Bendel. 633
Kirche und Staat in Bayern unter dem Minister Abel und seinen Nachfolgern. Fritz. 477
Martin, Lehrbuch der Moral. Zukrigl. 294
Mone, lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Denzinger. 500
Neander, Antignostikus, Geist des Tertullianus. Hefele. . 334
Nickel, Perikopen. Bendel. 631
Regesten der schweizerischen Klöster und Kirchen. Hefele. . 135
Reinke, Weissagung Jakobs. Welte. 484
Schmid, historischer Katechismus. Fritz. 150
Seul, die Trennung der Schule von der Kirche. Hefele. . 624
Staudenmaier, die kirchliche Aufgabe der Gegenwart. . . 139
— . . . die Grundfragen der Gegenwart. Hefele. . 580
Zoczek, homiletische Aehrenlese 632

III. Aktenstücke.

1. Vertrag des östreichischen Ministers Grafen Thun über die mit den katholischen Bischöfen wegen Regelung der kirchlichen Angelegenheiten gepflogenen Verhandlungen. 661
2. Kaiserliche Verordnung vom 18. April 1850, betreffend das Verhältniß der kath. Kirche zur Staatsgewalt. 680
3. Kaiserliche Verordnung vom 23. April 1850, betreffend das Verhältniß der Kirche zum öffentlichen Unterrichte. . . . 683
4. Eröffnung des k. k. Ministeriums an die Bischöfe v. 30. Mai 1849. 684

IV. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3 u. 4 am Ende jedes Heftes.

Literarischer Anzeiger
Nr. 4.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

In der Wohler'schen Buchhandlung in Ulm ist erschienen und überall zu haben:

Handbuch der Pastoral-Medizin

für

Seelsorger auf dem Lande.

Bearbeitet mit besonderer Rücksicht auf die in den süddeutschen Staaten geltenden Sanitäts-Gesetze und Verordnungen von

Dr. Fr. X. Britzger, kath. Pfarrer.

Mit einem Vorwort von Professor Dr. von Gietl in München.

19 Bogen in groß Oktav. Preis 2 fl. oder 1 Thl. 6 Ngr.

(Bei Abnahme von 10 Exemplaren das 11te gratis und bei größeren Parthieen noch wohlfeiler.)

Das Werk ist in einer Recension in dieser Zeitschrift (1849. 4 Heft.) sehr gelobt und möchte auch als Handbuch in den Seminarien zu empfehlen sein! —

Im Verlage der Wagner'schen Buchhandlung in Innsbruck ist so eben erschienen:

HERMENEUTICA
BIBLICA GENERALIS.

AUCTORE

JOSEPHO KOHLGRUBER,

S. S. Theologiae Doctore, studii biblici N. F. in Universitate Graecensi ac Vindobonensi C. R. Professore emerito, ecclesiae Metropolitanae ad S. Stephanum Canonico Capitulari, Consiliario ecclesiastico Viennensi atque Brixensi.

1850. 8. maj. brochirt. 2 fl. CM. oder fl. 2. 24 kr.

Dieses Werk dürfte vorzüglich deshalb Beachtung verdienen, weil der Verfasser sich bestrebt hat, für die Auslegung der heiligen Schrift mit den allgemeinen Gesetzen, welche bei der Erklärung eines jeden Buches Geltung haben, die besondern Vorschriften, welche von der höhern Stellung derselben und ihrem innigen Verhältnisse zu der Lehre und dem Lehramte der katholischen Kirche gefordert werden, in wissenschaftliche Verbindung zu bringen.

Tübingen. Im H. Laupp'schen Verlage (Laupp & Siebeck) ist soeben erschienen und in allen Buch- und Musikalienhandlungen zu haben:

Harmonie- und Compositionslehre,

kurz und populär dargestellt

von

Friedrich Silcher,

Lehrer und Director der Musik an der Universität Tübingen.

12½ Bog. gr. 8. broch. Thlr. 1. — fl. 1. 36 kr.

Ein — auch zum Selbstunterricht — für Freunde und Lehrer der Musik, Organisten etc. durchaus praktisch gehaltenes, ebenso seines bescheidenen Preises wegen auch für Unbemittelte zugängliches Werk, das nach dem Urtheile Sachverständiger gründliche Vollständigkeit mit möglichster Kürze verbindet. Es enthält nicht nur die ganze Harmonielehre in Verbindung mit dem 2, 3 und 4 stimmigen Satze, wobei der Schüler überall selbstthätig vom Leichteren zum Schwereren fortschreitet, sondern auch die Lehre vom musikalischen Periodenbau und der Modulationsordnung, ferner das Wissenswertheste in Betreff der Harmonisirung des neueren Chorals, der alten Kirchentonarten, sowie des rhythmischen Chorals, nebst einem Anhang über Nachahmung in der Musik, über den Canon, den doppelten Contrapunkt und die Fuge, mit vielen Beispielen aus den klassischen Werken eines Händel, Seb. und Phil. Em. Bach, Graun, Haydn, Mozart, Beethoven, Mendelssohn etc. und so glauben wir, daß ein solches Buch keiner weiteren Empfehlung von unserer Seite bedarf.

Ausgewählter Nachlaß

von

Joseph Halder,

Stadtpfarrer in Munderkingen, mehrjährigem Schulinspector, und Director des Wilhelmsstifts in Tübingen.

Mit Halder's Portrait.

38 Bog. gr. 8. broch. fl. 3. 48 kr. Rthlr. 2. 8 Ngr.

Dieser Nachlaß des beliebten homiletischen Schriftstellers enthält eine Reihe ausgesuchter Predigten, Gelegenheitsreden und verschiedene wissenschaftliche Aufsätze theologischen Inhalts. Ein Nekrolog des Verewigten ist diesen vorangestellt und hoffen wir den zahlreichen Freunden und Abnehmern der früheren Predigtwerke, die größtentheils in neuer Auflage vorliegen, mit diesem ausgewählten Nachlasse eine willkommene Erscheinung zu bieten.

Geſchichte
der
europäiſchen Revolutionen
ſeit der Reformation.

Von

Dr. **Joſeph Fehr,**
Privatdocent der Geſchichte an der Univerſität Tübingen.

Erſter Band.

24½ Bogen. gr. 8. broſch. Preis fl. 2. 36 kr. Rthlr. 1. 18 Ngr.

Zu keiner Zeit dürfte eine **Geſchichte der europäiſchen Revolutionen** von größerem Intereſſe ſein als in der gegenwärtigen. Durch ein genaues Studium derſelben könnte Volk und Regierung es dahin bringen, den Nutzen einer Revolution ſich zu eigen zu machen, ohne ihre herben Uebel tragen zu müſſen. Das Buch dürfte daher nächſt dem hiſtoriſchen Inhalte auch darum intereſſant ſein, weil die parallelen Erſcheinungen jeder Revolution darin zuſammengeſtellt ſind, und es ſo muthmaßlich gemacht wird, wie die Bewegung unſerer Tage verlaufen werde. Dabei geht der Verfaſſer bei ſeiner Geſchichtsauffaſſung vom ſpecifiſch chriſtlichen Standpunkte aus.

Der erſte Band enthält die Geſchichte der engliſchen Revolution, der zweite, welcher die Preſſe demnächſt verlaſſen wird, die der franzöſiſchen in ihren Folgen auf die wichtigſten europäiſchen Staaten.

Ausgang und Ziel
der
Geſchichte.

Von

Dr. **Bonif. Gams,**
Profeſſor an dem Biſchöflichen Seminar zu Hildesheim.

28¼ Bogen. gr. 8. broſch. Preis fl. 2. 54 kr. Rthlr. 1. 22 Ngr.

Dieſe Schrift hat ſich die Aufgabe geſtellt, die Geſchichte auf das Chriſtenthum zurückzuführen, oder zu zeigen, daß ohne Chriſtus und ſein Werk in der Welt es weder eine Weltgeſchichte gäbe, noch ohne ihn die wirkliche Geſchichte genügend verſtanden und erklärt werden könne. — Auf die gegenwärtige Lage der Dinge iſt überall Rückſicht genommen. Der Verfaſſer hat — neben anderem — in dieſer Schrift beſonders zu zeigen geſucht, in welchem Zuſammenhange die chriſtliche Freiheit mit der politiſchen Freiheit ſtehe; daß die erſtere der letztern nicht nur nicht im Wege ſondern die einzige Bürgſchaft ſei, daß die bürgerliche Freiheit nicht früher oder ſpäter in ſich ſelbſt untergehe.

Der zweite Theil gibt eine Ueberſicht der Weltgeſchichte, ſteht aber

in keinem nothwendigen Zusammenhange mit dem ersten oder allgemeinen Theile. Namentlich macht er keinen Anspruch darauf, die nähere Ausführung desjenigen zu sein, was der erste Theil in seinen allgemeinern Umrissen gezeigt hat. Eine solche Geschichte vom christlichen Standpunkte hätte unmöglich auf so engem Raum zusammengedrängt werden können. Durch die Beifügung dieses gedrängten Abrisses der Geschichte dürfte den Wünschen mancher Leser entsprochen werden.

Im Verlage der **F. X. Promperger**'schen Buchhandlung in **Bozen** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Wandle vor Gott! Ein vollständiges Gebet- und Andachtsbuch für die christkatholische Jugend, wie auch für Erwachsene kindlichen Gemüthes. Mit 1 Stahlst. Mit Bewilligung des hochw. Ordinar. **Brixen & Trient.** 12. 15 kr. — 5 Ngr.

Im Verlage der **Oberer**'schen Buchhandlung in **Salzburg** ist erschienen:

Universalgeschichte

der

christlichen Kirche.

Zunächst zum Gebrauche bei academischen Vorlesungen auf deutschen theologischen Lehranstalten.

Mnemonisch bearbeitet von

Dr. Joh. Georg Bonifaz Huber.

5 Bog. 8. broch. Preis fl. — 48 kr.

Interessante Neuigkeit!

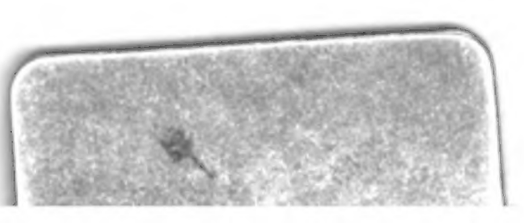
Bei Gebrüder Carl und Nikolaus Benziger in Einsiedeln in der Schweiz ist erschienen und in allen soliden Buchhandlungen vorräthig:

Das große Wunder unserer Zeit oder das heilige Mariabild zu Rimini in Italien, verherrlichet durch öftere Bewegung der Augen, durch große Bekehrungen und Heilungen. Nach authentischen Quellen erzählt. Mit der getreuen Abbildung des wunderbaren Bildnisses Mariä zu Rimini in Italien. 12. geheftet 3 Ngr. oder 9 Kr.

Das wunderbare Mariabild zu Rimini verehrt unter dem Titel „Mutter der Barmherzigkeit". Vierseitiges Gebetbild. per Bund von 100 Stück schwarz fl. 2. — Thlr. 1. 8 gr. gemalt fl. 3. — Thlr. 2.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google